Das schweizerische Täufermennonitentum

von

Ernst H. Correll

Class 285.7 S C817 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-AUB-456

Das schweizerische Täufermennonitentum

Ein soziologischer Bericht

von

Dr. oec. publ. Ernst H. Correll

CAN. THEO. SEMINARY

1925

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

28972
e 647
8977

Alle Rechte, einschließlich des Uebersetzungsrechtes, vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr Tübingen.

Dem Andenken

an

Max Weber und Ernst Troeltsch

gewidmet.

Vorwort.

Diese vom „Archiv für Sozialwissenschaft" bereits angenommene Abhandlung wird hiemit nun doch als selbständige Schrift veröffentlicht. Es erschien nicht ratsam, den an sich schon gedrängten Bericht über mehrjährige Studien erneut zu verkürzen. Die Einfügung in den Rahmen einer Zeitschrift hätte den Verzicht auf einen Teil der Quellennachrichten bedeuten müssen. Angesichts der verschiedenartigen Gebiete, die zu behandeln waren, hatten aber gerade die z. T. erstmals benützten Quellen das freundliche Interesse weiter Kreise gefunden.

Die ökonomisch auffallend qualifizierte Stellung der christlichen Gemeinschaft der Mennoniten bildet den sachlichen Ausgangspunkt dieser Schrift. Agrarisch und industriell-händlerisch sind die Täufer oder, wie sie später allgemein genannt werden, die Mennoniten, als Vorbilder des Rationell-Fortschrittlichen gepriesen worden und zwar in Zeiten der Ausbildung bzw. Verbreitung kapitalistischer Methoden. J. G. Büsch, Ehrenberg, Schmoller, Sombart, Tugan-Baranowsky haben gelegentlich, doch meist nur andeutungsweise, darauf Bezug genommen. Die wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung des calvinischen Genf, der „Puritaner" in England und Neu-England oder der „protestantische" Charakter von Kapitalbesitz, Unternehmertum z. B. im heutigen Baden lagen für religionssoziologische Untersuchungen offen zutage. Das ökonomische Bild der Mennoniten mußte erst geschaffen werden. Es handelt sich, abgesehen von dem bodenständigen Teil des niederländischen Stammes, um Refugianten. Ihre wirtschaftliche Erscheinung liegt in den verschiedensten Umgebungen eingebettet, aus welchen sie nicht ohne weiteres zu erheben und in Vergleiche zu bringen ist, gerade auch nicht konfessionsstatistisch in ihrem gegenwärtigen Bestand.

Zur Erkenntnis der religiösen Idee mußte das ursprüngliche Täufertum der Reformationszeit betrachtet werden. Das täuferische Bekenntnis drängte auf soziale Absonderung und war gegenüber den vorhandenen Ordnungen mindestens negativ eingestellt. Es ergab sich jene Organisationsform freiwilliger Bekenner, von welcher der durch Max Weber entwickelte soziologische „Sekten"-Begriff ausgeht. Von der Prädestinationslehre abgesehen enthält die täuferische Vorstellungswelt ein gutes Teil jener Denkformen, welchen er in den Abhandlungen über die protestantische Ethik bzw. die protestantischen Sekten eine (allerdings nicht alleinige) Motivierung „kapitalistischen Geistes" zuschrieb.

Die religiöse Gesinnungsgenossenschaft, die Eigenart ihrer Beziehungen zur

Umwelt wird in der vorliegenden Untersuchung als Tatbestand hingenommen. Die Darstellung ihrer religiös sittlichen Theorie wird jedoch nicht als Ausgangspunkt der Deutung ihres ökonomischen Charakters erachtet. Vielmehr wird es sich um alle auffindbaren Momente handeln, die den wirtschaftenden Mennoniten betreffen.

Das folgende beschränkt sich auf den schweizerischen Stamm. Neben einer kleineren niederländischen Gruppe bilden die Schweizerbrüder den agrarischen Typus. Die Intoleranz, die dem täuferischen Prinzip der Wehrlosigkeit entgegenstand, hat sie unfreiwillig über die ganze Welt verbreitet. Die Untersuchung konnte jedoch nur auf jene Gemeinden ausgedehnt werden, die in süddeutschen Territorien Schutz fanden. Eine allgemeine Uebersicht über die Ausbreitung des Täufer-Mennonitentums bietet das zweite Kapitel. Hier wie im ersten Kapitel wird noch einiges zur Problematik des Gegenstandes zu sagen sein.

Großen Dank schulde ich nicht nur meinen verehrten Lehrern an der Universität München. Die Eigenart des Themas hatte zur Beschreitung fremder Wissensgebiete gezwungen. Viele Schwierigkeiten wären nicht zu überwinden gewesen, wenn ich mich nicht fachmännischen Rates hätte erfreuen dürfen.

Dreier Toten habe ich zunächst zu gedenken: Max Weber, der meine ersten Schritte in das religionssoziologische Gebiet begleitet und mich zu vorliegender Untersuchung ermuntert hat. Dabei kam mir auch seine persönliche Kenntnis der niederländischen Mennoniten zustatten. Nach dem Hinscheiden Max Webers und nach fortgeschrittener Klärung des Materials durfte ich mich über die Soziallehren des Täufer-Mennonitentums mit Ernst Troeltsch besprechen. In besonderer Hinsicht erfuhr ich Unterstützung durch Eberhard Gothein, den intimen Kenner der südwestdeutschen Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte. —

Frau Dr. h. c. Marianne Weber darf ich für hilfreiches Interesse danken. Sodann aber bin ich großen Dank schuldig Herrn Geh. Rat Lotz, der sich meiner als einem Hinterbliebenen aus dem Weberschen Seminar in so gütiger Weise angenommen hat. Vieles zur ökonomisch-sozialen Gesamterkenntnis des Mennonitentums habe ich seinen Anregungen zuzuschreiben.

Gleichen Dank schulde ich auch Herrn Prof. Rothenbücher. Sein juristisch-soziologisches Seminar und das darüber hinaus meinen Untersuchungen geschenkte Interesse war mir überaus nutzbringend. Manche Förderung verdanke ich auch wirtschaftsgeschichtlichen Uebungen bei Herrn Prof. Strieder wie seiner besonderen Teilnahme an dieser Arbeit. Nicht zuletzt habe ich Herrn Geh.-Rat Brentano zu gedenken. Im Wintersemester 1913 hatte ich meine volkswirtschaftlichen Studien bei ihm begonnen. Nach dem Kriege durfte ich sie auch in seinen Vorlesungen über Wirtschaftsgeschichte, die gerade die Probleme meiner Arbeit oft berührten, fortsetzen.

Zu Dank verpflichtet bin ich noch folgenden Gelehrten, die späterhin nicht besonders angeführt werden, welchen ich mich aber bei dem vielfältigen Gegenstand manches freundlichen Hinweises wegen verbunden fühle, nämlich den Herren K. E. von Beckerath-Kiel, H. von Beckerath-Tübingen, A. von der Leyen-Berlin, D. Häberle-Heidelberg, K. Löwenstein-München,

K. von Müller-Tübingen, M. Paly-Berlin, O. Scheel-Kiel, K. Schottenloher-München, K. Schmid-Dorodic-Bonn.

Den staatlichen Archivdirektionen in Karlsruhe, Darmstadt, Neuburg a. Donau, München, Speyer, Wiesbaden, Marburg, Düsseldorf verdanke ich manche wichtige Orientierung, ebenso den Herren der Universitäts- und der Staatsbibliothek München.

Alle jene Mennoniten anzuführen, die zu dieser Arbeit aus Erinnerungen und durch die Mitteilung von Privataktenstücken mancherlei beigetragen haben, muß ich mir versagen. Einige sind in den Anmerkungen genannt. Die Herren von Beckerath und von der Leyen sind oben angeführt worden. Der vielseitig schuldige Dank in dieser Richtung sei zusammengefaßt angesichts des „Mennonitischen Lexikons", der Zentrale mennonitischer Geschichtskunde. Die Herausgeber, die Herren Chr. Hege-Frankfurt a. M. und Christian Neff-Weierhof (Pfalz) und ihr internationaler Mitarbeiterkreis haben die Einführung in interne Gebiete ermöglicht, die mir sonst verschlossen geblieben wären. Wesentliche Gesichtspunkte konnten überhaupt erst auf dem vom „Mennonitischen Lexikon" bereiteten Boden verfolgt werden. Das zur Zeit bis Litera F gediehene enzyklopädische Werk bricht mit der traditionellen mennonitischen Zurückhaltung vor der „Geschichte", was den schweizerisch-süddeutschen Kreis ganz besonders anging. Besonders erwähnen muß ich noch die wertvollen Aufschlüsse durch die folgenden mennonitischen Pastoren, die Herren Lic. theol. Fast-Emden, Lic. theol. Händiges-Elbing, W. Jack-Wernigerode, G. Kraemer-Krefeld, ebenso Herrn O. v. Beckerath, Vorsteher der Menn. Gemeinde daselbst, J. Krücker-Wernigerode, Lic. theol. Unruh-Karlsruhe. In Amerika wurde mir große Hilfe zuteil durch die mennonitischen Geschichtsschreiber: Herrn J. Horsch-Scottdale, Pennsylvanien, Sekretär der hist. Kommission der altmenn. Generalkonferenz, dem Verwalter einer überaus wertvollen Bibliothek und Herrn Prof. Dr. C. Henry Smith-Bluffton College, Ohio. Für Hilfe bei der Korrektur danke ich herzlich Herrn Chr. Hege-Frankfurt a. M. und meinem hiesigen Kollegen, Herrn Prof. H. S. Bender.

Noch möchte ich der finanziellen Unterstützungen gedenken, welche die Archivforschung ermöglicht haben. Solche setzten ein durch die bayrische Akademie der Wissenschaften (Samsonstiftung). Weitere Beihilfen boten: Die Mennonitengemeinde Krefeld, die Konferenz süddeutscher Mennonitengemeinden, das Kuratorium der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich. Unter diesem Beistand konnten die Quellen erhoben werden. Wegen des Verzichts auf den industriell-händlerischen Typus befassen sich die folgenden Ausführungen nur mit einem Teil des gewonnenen Materials.

Goshen College, Goshen, Indiana, Ver. Staaten von Amerika.

April 1925. Ernst H. Correll.

Inhaltsübersicht.

Seite

Allgemeine bibliographische Vorbemerkung 1

I. Allgemeine historisch-soziologische Kennzeichnung des Täufertums 3

Täufer bzw. Mennoniten zur Reformationszeit S. 4. — Das Organisationsprinzip ihrer religiösen Gesinnungsgenossenschaft, der Gegensatz zu den Kirchen S. 5. — Eine völlig neue Religionsgemeinde, nur an der Bergpredigt und Apostelüberlieferung orientiert, wird erstrebt S. 7. — Kirchliches und täuferisches Naturrecht S. 8. — Die passive und aktive Gruppe im Täufertum, historiographische Uebertreibung der letzteren S. 10.

II. Ausbreitung und ökonomisch-sozialer Charakter des Täufer-Mennonitentums 10

Erschwerende Momente für die Forschung: Märtyrerschicksal, Vielheit der äußeren Konstellationen des genuinen Täufertums, heterogene Führerschaft S. 11. — Eschatologische Hoffnungen von Täufern auf die Türken S. 11. — Die Bedeutung des Täuferreichs zu Münster 1535 im Rahmen der täuferischen Gesamtgeschichte S. 12. — Täuferbewegung und Bauernkrieg S. 13. — Die Verbreiterung aus dem schweizerischen Stammgebiet S. 13. — „Schweizer Brüder", „Huterer" und „Doopsgezinde" bzw. „Mennoniten", die drei bis heute maßgebenden Gruppen S. 14. — Die Täufer gehörten nicht ausschließlich nur einer Klasse an S. 14. — Uneinheitliche Stellungnahme zum Kommunismus S. 15. — Die Huterer, die eigentliche und einzige Kommunistengruppe der Täufer, Aufbau- und Lockerungstendenzen S. 16. — Neueste Beurteilungen der kommunistischen und polygamen Erscheinungen zu Münster S. 19. — Des Doopsgezinden P. C. Plockhoys sozialreformerische Ziele am Ende des 17. Jahrhunderts S. 20. — Ausbreitung und ökonomisch-sozialer Charakter: 1. Der schweizerisch-süddeutschen Gruppe, 2. Der niederrheinisch-niederländisch-norddeutschen Gruppe S. 21. — Statistischer Ueberblick S. 23.

III. Die täuferische Art in der Schweiz 24

Zwinglis politisch-ökonomisches Milieu S. 28. — Seine Naturrechtsauffassung S. 29. — Der täuferische Gegensatz S. 30. — Die Tauffrage S. 31. — Absonderung der nur biblisch orientierten „Erwachsenentäufer" S. 34. — Obrigkeitliche Machtmittel, Täufer-Märtyrer S. 35. — Die Gemeinschaft der einfachen Nachfolge Christi S. 36. — Die täuferischen

Allgemeine bibliographische Vorbemerkung.

Zum Täufertum nicht mehr feindselig gehaltene historische Literatur ist erst neueren Datums, ebenso jene Literatur aus dem eigenen Kreise, die nicht vorwiegend apologetisch gemeint ist. Wenige ältere Werke bewahren einen relativ neutralen Charakter. — Seb. Franck, Chronica, Zeytbuch und Geschichtsbibel ... 1531. — J. H. Ottius, Annales Anabaptistici .., Basel 1672. (Quellen in extenso). — Gottfr. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie ... bis ... 1688, Frankfurt a. M. 1699. — Carel van Gent, Het beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeeltheden onder ... doopsgezinden ... 1615 hrsg. von S. Cramer in Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (B.R.N.) Amsterdam 1911, VII, 85 ff., deutsch unter dem Titel „Gründliche Historie von den Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen ... (der) Taufgesinnten ... übersetzt .... mit ... Zugaben und Vorbericht von J. Chr. Jehring", Jena 1720. — J. C. Füßlin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchenreformationsgeschichten des Schweitzerlandes. ... 5 Bde, 1741—1753. Die hier veröffentlichten Aktenstücke reichen an Ausführlichkeit und objektiver Würdigung weit über Ott hinaus.

Den kirchengeschichtlichen Rahmen geben neuerdings: K. Müller, Kirchengeschichte II1, Tübingen 1922. — J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes ... II, Freiburg i. Br. 1915, (in der von v. Pastor besorgten Ausgabe wertvolle Literaturnachweise). — Möller-Kawerau, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Tübingen 1907. Die hier vertretene Herleitung des Täufertums aus dem m.a. Katholizismus wird nicht übernommen, auch ist diese Frage in dieser Abhandlung unwesentlich. — A. H. Newman, History of Anti-Pedobaptism from the Rise of Pedobaptism to A. D. 1609, Philadelphia 1896.

Die soziologischen Darstellungen von Ernst Troeltsch über die Eigenart der christlichen Entwicklung im Täufertum finden sich in: „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit" (Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1909, Teil 1, Abt. IV, 1) und in: „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (Ges. Schriften I, 3. Aufl. Tübingen 1923). — Wenn schon vor Troeltsch Karl Müller in Gegensatz zur bis dorthin üblichen „Sekten"bewertung die Täufer als selbständige Richtung charakterisiert hat, so gab Karl Kautsky, „Von Plato bis zu den Wiedertäufern" (Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen I1, Stuttgart 1895) erstmals eine sozial-ökonomisch fundierte Darstellung, allerdings in flüchtiger Weise. Die bereits bei der Entstehung vorliegenden Forschungsergebnisse sind nur z. T. berücksichtigt. Auch die letzte, 7. Auflage erschien 1923 kaum ververändert. — Großen zusammenfassenden Ueberblick gibt der Art. „Mennoniten" von S. Cramer († mennonitischer Theologe und Kirchenhistoriker in Amsterdam) in Herzogs Realenzyklopädie f. Prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. Leipzig 1903 (R.E.). — Vgl. ebenda G. Uhlhorn, Art. „Anabaptisten". — W. Köhler gab neuerdings eine gedrängte Uebersicht in Art. „Wiedertäufer" und „Menno und die Mennoniten" in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", herausgeg. von Schiele und Zscharnack, Tübingen 1909 ff. (R.G.G.). — Die älteste eigene Geschichtschreibung stellen die nicht als „Literatur" gedachten Gemeindechroniken der Huterer Täufer dar: „Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn 1526—1785, herausgeg. von J. Beck, Fontes rerum austriacarum, XLIII, Wien 1883. Nunmehr liegt vor „Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder", hrsg. von den Hutt. Brüdern in Amerika, Canada durch Prof. Dr. R. Wolkan,

Standorff-Colony b. Macleod, Alta., Canada u. Wien 1923. Dies ist die Urquelle der von Beck gesammelten Chroniken. Am frühesten brachten die Doopsgezinden eine selbständige Geschichtsliteratur hervor. Sie wollte die Ableitung des gesamten Täufertums aus dem Münsterer Anabaptismus richtigstellen und folgt späterhin in der Hauptsache den Trennungen der niederländischen Gemeinden. Das ehrwürdigste Dokument aus diesem Kreise ist: Thielemann Janß van Braght, Bloedig Tooneel of martelaarspiegel der doopsgezinde en weerloose Christenen, die om't getrigenes van Jesus hunnen Zaligmaker geleden hebben en gedood zijn, van Christus' tijd af tot deze Tyden toe, verzamelt uit verscheidene geloofweertige Chronicken, gedenkschriften en getuigeniess, Amsterdam 1660 (mit vielen Neuauflagen, die erste deutsche 1745/48 in Pennsylvanien durch die deutsche Brüder-Gemeinschaft Ephrata). Das Martyrologium beruht auf archivalischen Quellen; seine historische Zuverlässigkeit ist verschiedentlich geprüft und oft anerkannt worden, so von S. Cramer in „Doopsgezinden bijdragen" 1898 und 1900. Das Werk ist erbaulicher Art. Auch die erste deutsche Selbstdarstellung entstand aus einer Rechtfertigungstendenz. Der Emdener Großkaufmann Isaak Brons, später Abgeordneter im Frankfurter Parlament, Mitbegründer des deutschen Nationalvereins, wurde 1838 als Deputierter für die Hannoversche Ständeversammlung, weil Mennonit, vom Ministerium abgelehnt. Dies veranlaßte seine Frau Anna B. zu „Ursprung, Entwicklung und Schicksale der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten", in 3. Aufl. neubearbeitet von E. Ten Cate, Amsterdam 1912, mit einer Fülle bis dahin kaum bekannter Tatsachen, die nicht wissenschaftlich vorgetragen sein wollen.

Das Streben nach eigenem kirchengeschichtlichen Unterricht kam erst neuerdings auf. Ihm dient die „Kurze Geschichte der Mennoniten" von Frau Christine Hege, Frankfurt a. M. 1909, ein vollständiges, zuverlässiges Bild über Entstehung und Ausbreitung. Ihr vorausgegangen ist Joh. Horsch, Kurz gefaßte Geschichte der Mennonitengemeinden, Elkhart (Indiana) 1890, mit reichhaltigem Literaturbericht. — Andere, auf amerikanischem Boden entstandene allgemeine mennonitische Geschichtsbücher, sind mangels originaler Quellenkunde nur bezüglich ihrer lokalen Abschnitte verwertbar, so K. H. A. van der Smissen, Kurz gefaßte Geschichte und Glaubenslehre der altevangelischen Taufgesinnten . . ., Summerfield (Illinois) 1895. — C. H. Wedel, Abriß der Geschichte der Mennoniten. 4 Teile, Newton (Kansas) 1900. — C. H. Smith, „The Mennonites, a brief history . . . ", Berne (Indiana) 1920, als text book gedacht, überragt die seitherigen amerkanischen Werke, ist ausführlich und übersichtlich und bringt den neuesten Stand. — Noch unvollendet — z. Zt. bis lit. „F" erschienen (Bd I) — ist das „Mennonitische Lexikon" (Menn. Lex.), Selbstverlag Frankfurt a. M. und Weierhof 1908 ff., herausgeg. von den mennonitischen Historikern Chr. Hege (Frankfurt a. M.) und Chr. Neff (Prediger der Mennonitengemeinde Weierhof-Pfalz) mit großem internationalem Mitarbeiterkreis — u. a. die bekannten Täuferforscher Loserth (Graz), Bossert (Stuttgart), Rembert (Krefeld), Wolkan (Wien) — und z. T. ersten Veröffentlichungen.

Von mennonitischen Zeitschriften kommen in Betracht: 1. Jaarboekje voor de Doopsgezinde Gemeenten in de Neederlanden, herausgeg. von Prof. Müller, Amsterdam 1837/50 (Müllers Jaarb., 3mal erschienen). — 2. Doopsgezinde Bijdragen, Amsterdam seit 1861 (D. Bijdr). — 3. Doopsgezinde Jaarboekje, Haarlem seit 1902 (D. Jaarb.). — 4. Zondags bode z. Zt. Schagen, zuvor Meppel, Amsterdam seit 1887. — 5. Geschriftjes . . . voor . . . Doopsgez. in de verstrooiing, Amsterdam, früher Utrecht 1897 ff. — 6. Mennonitische Blätter, Hamburg seit 1854 (Menn. Bl.). — 7. Gemeindeblatt zunächst für die Mennoniten in Baden, Sinsheim seit 1870 (Gemeindeblatt). — 8. Christl. Gemeindekalender, herausgeg. von der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, Kaiserslautern seit 1892 (Gemeindekalender).

I. Allgemeine historisch-soziologische Kennzeichnung.

„Wiedertäufer" ist die meist polemisch benützte, da und dort noch volkstümliche Bezeichnung einer radikalen Gruppe der Reformation. Die kirchen- und profangeschichtliche Literatur spricht heute einfacher von Täufern. Sie gibt das offizielle Schlagwort „Anabaptismus" auf, welches alle nichtkirchlichen, oft elementaren „Rottungen", wie „Schwärmer", „Sakramentierer" u. ä. umfaßte. In dieser nicht mehr katholisch, aber auch nicht kirchlich reformiert sein wollenden Volksbewegung entstanden die Täufergemeinschaften.

Der Name Mennoniten geht auf den ostfriesischen Expriester Menno Simonis (1496—1561) zurück. Nach dem Zusammenbruch des „Münsterer Wiedertäuferreichs" (1535) hat dieser in Niederdeutschland eine wichtige organisatorische Rolle innegehabt. Verschiedene Gründe haben schließlich für fast alle Nachkommen der ersten Täufer die Bezeichnung Mennoniten nahegelegt, zunächst nur für die Niederdeutschen [1]). Anfangs gelegentlich Partei- und Spottname wurde er oft auch als eine Art von „Schutzfärbung" angenommen. „Wiedertäufer" waren gesetzlich dem Tode verfallen.

Das Mennonitentum der Gegenwart ist mit gut 400 000 Bekennern [2]) über die ganze Welt verbreitet. Spätestens seit der Zeit um 1600 hörte eine Vermehrung durch Propaganda auf. Dafür haben, ohne den mennonitischen Zahlenstand zu erhöhen, die Täuferideen kräftig gewirkt. Insbesondere schossen seit ihrer Erneuerung in der großen englischen Revolution neue Triebe aus dem täuferischen Geist [3]).

1) „Doopsgezinde" ist die amtliche Konfessionsbezeichnung der niederländischen Täufer. Volkstümlich ist aber dort immer noch „Mennist" oder „Manist". Auch die Spaltungsnamen, Waterländer, Friesen, Lammisten, Sonnisten usw. wurden mit der Bezeichnung Mennoniten nach außen hin verdeckt. — Zur Geschichte des Namens vgl. Ottius a. a. O. S. 117 ff.; G. Arnold a. a. O. II, 556; Müllers Jaarb. 1837, S. 30 ff.; Menn. Bl. 1885, S. 10 f., 1886, S. 33 f., S. 49 ff. Alensons Gegenbericht . . . " 1630 B.R.N. VII, 242. Zur Frage Taufgesinnte oder Mennoniten: D. Bijdragen, 1861, S. 33; Menn. Bl. 1891, S. 119. Siehe auch die Mennobiographien: K. Vos, Menno Simons 1496/1561. Zijn leven en werken en sijne reformatorische denkbeelden, Leiden 1914. J. Horsch, Menno Simons. His life, labours and teachings, Scottdale, Pa. 1916. Erstere enthält eine kritische Bibliographie Mennos, letztere eine Karte zu seinen Missionswanderungen.

2) Im Deutschen Reich wurden 1910: 21 390 Mennoniten gezählt. Durch den Friedensvertrag von Versailles gingen die relativ dichtesten Mennonitengebiete im Westen und Osten verloren, so daß nur noch zirka 14 000 Mennoniten im Gebiete des heutigen Deutschen Reichs ansässig sein werden, mennonitische Flüchtlinge aus Südrußland mitgeschätzt — auf Besonderheiten der mennonitischen Statistik wird noch eingegangen. S. Kap. II.

3) Holländische Täuferflüchtlinge wurden bereits 1535 Märtyrer in England. Die täuferischen Beziehungen zwischen den Niederlanden und England blieben späterhin durch Flüchtlingsgemeinden in Norwich, Amsterdam usw. lebendig. 1606 entstand der englische Baptismus als erste große Frucht. Sein Charakter wurde aber bald ein calvinistischer; Täufer und „Baptisten" hatten, von der Gemeindeform abgesehen, nur noch die Erwachsenentaufe gemeinsam. Ueber die weltgeschichtliche Bedeutung der alttäuferischen Ideen in der englischen Revolution vgl. W. Weingarten, Die Revolutionskirchen in England, Leipzig 1868. Troeltsch zeigt die Verbindungslinien zum kontinentalen Täufertum in „Prot. Christentum . . ." a. a. O. S. 361 ff.; Soziallehren S. 741 ff., 817 ff., 907 ff. Einen

Dem Wesen nach sind Täufer und moderne Mennoniten verschieden in dem gleichen Sinne, wie es geschichtlich die Urchristen von Katholiken oder Protestanten sind. „Christen" sind auch die beiden letzteren. „Täufer" sind auch die Mennoniten. Der Verlauf dieser Abhandlung wird das Gesagte beleuchten.

Für den eigentlichen Charakter der Täuferbewegung ist die Handlung der Taufe nebensächlicher als dem Namen nach zu vermuten wäre. Gedacht wird dabei an die ihnen eigentümlich (historische aber ältere) Art und Weise, nicht Neugeborene, sondern nur Erwachsene auf den Glauben zu taufen. So hatte ursprünglich der Name Wiedertäufer seine Richtigkeit, indem diese Christen die einst erhaltene Kindertaufe als unbiblisch und als Weltgreuel verwarfen, bei ihren Kindern nicht duldeten und sich selbst wiedertauften.

In Zürich [1]) tritt die Bewegung erstmals deutlich auf, gerichtet gegen Zwingli, getragen von Handwerkern und Bauern; Humanisten, Priester und emanzipierte Mönche an der Spitze. Aehnlich bildeten sich solche Ideen und Gruppen im Gegensatz zur lutherischen [2]) Reformation, während die calvinische [3]) einer entsprechenden Bewegung nicht gleichermaßen ausgesetzt war. Die Wiedertaufe bzw. die Taufe der durch Buße zur Erkenntnis des Glaubens Gekommenen, wurde vom Januar 1525 an äußeres Zeichen des Täufertums.

Weit wichtiger aber war das organisatorische Prinzip, welches in der Verwirklichung der christlichen Idee dem kirchlichen entgegengesetzt wurde. Von Troeltsch [4]) sind die soziologischen Unterschiede deutlich herausgestellt worden:

Ueberblick bietet auf Grund neuerer Darstellungen C. Henry Smith, Mennonites in History, Scottdale, Pa., 1907, S. 16 Hinweis auf mennonitische Beziehungen zu den „Mayflower" Pilgrim Fathers. — K. Müller a. a. O. II 2 steht den kontinental-täuferischen Beziehungen nach England kritisch gegenüber.

1) K. Müller a. a. O. S. 316 f. — Die Ableitung des Täufertums aus dem Kreis Thomas Münzers und der Zwickauer Propheten ist abgetan, vgl. S. Cramer, RE. a. a. O. S. 596. — A. Baur, Zwinglis Theologie, Halle 1889, II, 62. S. auch O. Schiff, Thomas Münzer u. die Bauernbewegung am Oberrhein, Hist. Zeitschr. 1912, 110. Bd., S. 67—90, eine sorgfältige Untersuchung, in der auch Münzers Beziehungen zu den Täufern richtig gestellt werden.

2) Unter allen Darstellungen täuferischer Gruppen auf lutherischem Boden sticht hervor: P. Wappler, Die Täuferbewegung i. Thüringen 1526—1584, Jena 1913, bei ausführlicher Aktenwiedergabe und Literatur.

Zum Prinzipiellen s. K. Holl's Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, I Luther, 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1923. Die hier an Troeltsch und Max Weber geübte Kritik ist lehrreich.

3) Der ursprüngliche Calvinismus schloß elementar Täuferisches in sich, was hinsichtlich Heiligungsethik, Gemeindeideal, Abendmahlsbedeutung häufig diskutiert wurde. Eine spezielle Untersuchung der historischen und prinzipiellen Zusammenhänge ist mir nicht bekannt. Troeltsch, Soziallehren, S. 627—642 analysiert die Analogien am eingehendsten. Dort weitere Literatur. Ferner bei Neff, Art. Calvin, Menn. Lex. I, der über die Beziehungen zwischen J. Calvin und den Täufern berichtet. Eine direkte Verbindung deutsch-schweizerischer Täufer mit Genf bzw. Calvin liegt anscheinend nicht vor. Niederländische und Straßburger Beziehungen sind nachweisbar. 1537 finden in Genf Disputationen mit holländischen Täufern statt.

4) Troeltsch, Soziallehren S. 427 ff., s. a. Einleitung zu „Prot. Christentum" a. a. O. S. 433 ff. Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen 1920, 207 ff. „Die prot. Sekten und der Geist des Kapitalismus" S. 211, 217.

Das genossenschaftliche Schema auf der einen, das anstaltsmäßige, kirchliche Schema auf der anderen Seite. Das Vorbild der genossenschaftlichen Form ist die urchristliche Gemeinde. Sie entwickelte sich mit der paulinischen Anpassung an die bestehende Gesellschaftsordnung zur Kirche, deren Anstaltscharakter die Verstaatlichung am schärfsten ausgeprägt hat. Die Kirche verwaltet die Sakramentsgnade und vermittelt die Heilsgewißheit auf dem Wege der Hierarchie. Mit ihr errichtet die kirchliche Erlösungsanstalt die religiöse Herrschaft über die einzelnen.

Die gesamtprotestantische Idee, bei sonst auseinanderstrebenden Reformzielen, richtete sich dagegen auf; die christliche Gnade sei nicht das Produkt priesterlicher Magie, sondern entstünde aus Glaube, Erkenntnis, Gesinnung und Vertrauen innerhalb individueller und direkter Gottesgemeinschaft und des Erlösungswerkes Christi. Jeder so Gläubige könne auch Priester sein. Die Heilige Schrift dürfe die einzige Orientierung einer solchen Gemeinschaft bilden; weltlich-staatliche Dinge habe sie nicht zu beherrschen.

Jetzt erschien das autonome genossenschaftliche Schema wieder, welches von der katholischen Kirche wenigstens offiziell fast völlig verdrängt war[1]). Es erhob sich auf einer neuartigen sozialen Basis. Die sich entfaltende Geld- und Kreditwirtschaft hatte das Schichtengefüge der Städte verschoben. Die Bauern revoltierten gegen weltliche und klerikale Feudalbelastung. Soziale Tendenzen zur Umgestaltung des Gegebenen und religiös-reformatorische Richtungen gingen notwendig ineinander über. Wo letztere am katholischen Kultus rüttelten, war es naheliegend, daß auch die mit ihm verbundenen Abgaben und Leistungen bezweifelt wurden. In die kirchlich-politische Ordnung des Mittelalters kam eine religiös-soziale Erschütterung.

Nur einseitiger Betrachtungsweise dürfte es gelingen, die mannigfache Verknüpfung religiöser und sozialer Interessen, die sich damals geltend machten, aus

1) L. Keller hat die nichtkirchlichen christlichen Genossenschaften des Mittelalters als Glieder einer geradezu genealogischen Entwicklungsreihe zum Täufertum nachzuweisen versucht. Waldenser, Picarden, Hussiten u. ä. seien mit letzterem in Tradition verbunden. Siehe seine „Reformation und die älteren Reformparteien", Leipzig 1885; Zur Geschichte der altev. Gemeinden, Berlin 1887; die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen, Berlin 1897. Kellers Behauptung einer evangelischen Kontinuität ist oft und energisch bestritten worden. In den „Grundfragen der Reformationsgeschichte", Berlin 1897, setzt er sich mit seinen Gegnern auseinander. Keller fühlte sich mit dem Täuferischen wahlverwandt. Während ihn dies zu Spekulationen verleitete, wurde er von Verteidigern des Kirchentums maßlos bekämpft. Unter ihnen ist der Berner Theologe H. Lüdemann, Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip, Bern 1896, zu nennen. S. S. 17 ff. Es ist die alte Gegenüberstellung prot. Nationalkirchentums und „kindischer Heiligkeitsillusionen beschränkten Konventikelchristentums" (ebenda S. 78). Lüdemann ist der letzte Vertreter schroffer kirchlicher Apologetik. — Zur Hypothese Kellers vgl. noch S. Cramer, RE. a. a. O. S. 597, E. Egli, Schweizer Reformationsgeschichte I, Zürich 1910, S. 329. Demgegenüber Keller, „Grundfragen ..." S. 38 ff. — Troeltsch, Soziallehren S. 360, 801, 805, 809. W. Koehler, Art. „Menno ..." RGG.

Für unsere Untersuchung ist das Problem unwichtig. Wegen der Bedeutung Kellers für die täuferische Geschichtsforschung und der an ihn angeschlossenen Literatur ist auf ihn verwiesen worden.

einem ökonomischen Ursprung abzuleiten [1]). Die religiösen Ideenkräfte jener Zeit sind als ein selbständig treibendes Phänomen deutlich erkennbar. Ein ausgedehnter

1) Vgl. Troeltsch, Soziallehren S. 431 ff., insbesondere Anm. S. 433 zur Klassenbedingtheit der Reformationsbewegung überhaupt. Max Weber, „Wirtschaft und Gesellschaft", Grundriß der Sozialökonomik III, Tübingen 1912, S. 581 f. kritische Anführung einiger Momente, die gewöhnlich zur „ökonomischen Erklärung der Reformation" dienen. S. 807 ff. verschiedene Konstellationen der Glaubensspaltung gekennzeichnet und die „letztlich doch religiösen Motive" (S. 808) hervorgehoben.

Kautsky, a. a. O., ihm angeschlossen Elis. Luzzatto, Sozialistische Bewegungen und Systeme bis 1848, Wien o. J., S. 138 ff. und besonders K. Kalthoff, Zeitalter der Reformation, Jena 1907, S. 192 ff., vornehmlich S. 204 ff. verstehen gerade das Täufertum eigentlich nur als religiöse Hülle einer Klassenbewegung, die Bibel als Parteihandbuch. E. Belfort Bax, Rise and Fall of the Anabaptists, London, Neuyork 1903, betrachtet die Täuferbewegung ausschließlich „as the culminating effort of mediaeval Christian Communism".

Nicht bewußt in der Art materialistischer Geschichtslehre, aber mit ähnlichem Urteil, schrieben mit ebenso dürftigen Belegen französische Autoren, die den Kommunismus und Sozialismus bekämpfen: A. Sudre, Histoire du Communisme ou Réfutation historique . . ., Paris 1849, S. 99 ff. (deutsche Uebersetzung der 5. Aufl. durch O. Friedrich, Berlin 1892 mit Zusätzen, bezüglich Täufertum S. 63 ff. unverändert). Sudre würdigt das Religiöse gelegentlich als selbständiges Moment. J. J. Thonissen, Le socialisme depuis l'antiquité . . ., Louvain, Paris 1852, hält sich im wesentlichen an Sudre. B. Malon, Histoire du Socialisme depuis les temps les plus reculés . . . Paris o. J. (1877?), I, 111 ff., urteilt sozialistisch agitatorisch. Ebenso neueste Darstellungen wie M. Beer, Allgemeine Geschichte des Sozialismus . . . III, 2. Aufl., Berlin 1922. Die Niederwerfung des Münsterer Täufertums wird als Schlußakt der deutschen sozialen Erhebung seit 1516 geschildert S. 61 ff., Seb. Franck und Jan van Leyden als die Repräsentanten des Täufertums genannt S. 47. Franck's Distanz von der Täuferbewegung bezeugt, falls es seine Werke noch nicht getan hätten, spätestens A. Hegler, Geist und Schrift bei S. Fr., Freiburg 1892. Fr. war mit den Täufern einig in der Ablehnung der äußeren Satisfaktionstheorie, in Hervorhebung der Bergpredigt, S. 168, jedoch eben nicht im absoluten Verstand des täuferischen Naturrechts. Fr. lehnte jede Sonderung in äußere Gemeinschaften ab, S. 255, und verwirft besonders den Buchstabendienst, den er den Täufern zuschreibt. Fr. ist unparteiischer Spiritualist, er „versteht" die Täufer, fühlt sich ihnen wahlverwandt und beklagt ihr blutiges Schicksal S. 271 f. — Franck und den Münsterer Täuferkönig Jan van Leyden als täuferische Typen hinzustellen, übertrifft alle sinnlosen Deutungen in dieser Beziehung.

H. P. G. Quack, De Socialisten, Personen en Stelsels, 5 Bände, Amsterdam 1875 ff., zeigt sich über die tatsächlichen Verhältnisse einigermaßen unterrichtet. S. I, 126 ff. Duitsch Socialisme ten Tijde der Hervorming, wird das Münsterer Täufertum unproportional, aber mit damals zureichender Quellenbehandlung dargestellt. S. 160 f. sind die Angaben über Moravie „Broedergemeende" unrichtig und im ganzen dürftig. A. Stern, Die Sozialisten der Reformationszeit, Berlin 1883, bringt einige Unterscheidungen, die die Täufer nicht, wie bisher üblich, nur als Sozialrevolutionäre erscheinen lassen. G. Adlers Geschichte des Sozialismus und Kommunismus . . . I (Hand- u. Lehrb. d. Staatswiss. herausg. von v. Heckel, Leipzig 1899) gibt noch S. 134 ff. das beste Bild bei Anerkennung der religiösen Grundeinstellung. Auch in der Debatte zum Vortrag von Troeltsch über das stoisch-christliche Naturrecht (s. Verhandlungen des 1. deutschen Soziologentags, Tübingen 1911, S. 196 ff.) ist das Problem behandelt worden. Hier hat Tönnies die religiösen Ideen als Reflexe ökonomischer Tatsachen darzustellen versucht. Max Weber lehnte an einer Reihe, auch täuferischer, Beispiele zur Beziehung ökonomischer und religiöser Dinge jene einseitige Deutung ab. Troeltsch im Schlußwort S. 211 ff. hat auch hessisch-mährische Täufer exemplifiziert. Er spricht aus, was sich jedem beim Lesen von Täuferakten aufdrängt: „Man mag im übrigen sagen, das ganze Wiedertäufertum habe Zusammenhang mit sozialen

„Laienintellektualismus“ [1]) hatte sich schon vor Luther und zwar spätestens seit Erfindung des Buchdrucks, der biblischen Schriften bemächtigt, die eine kirchliche Bevormundung bisher zurückgehalten hatte. Ein prophetisch erregter religiöser Geist belebte besonders an der Wende vom 15. ins 16. Jahrhundert die Flugblattliteratur [2]). Die Kritiker der bestehenden Herrschafts- und Abgabensysteme stützten sich auf die Bibel — ebenso taten es die Konservativen. Das war der „Geist der Zeit“. Das neutestamentliche Liebesgebot schien den Kritikern Recht zu geben. Sie hielten der robusten sozialen Ordnung Idealforderungen entgegen. Ob aber das Leitmotiv solcher Forderungen stets eindeutig ökonomisch „klassenbewußt“ war, ist eine andere Frage. Im folgenden wird der Nachweis geführt, daß Ideologien dieser Art, vorwiegend als Mittel soziale Forderungen zu rechtfertigen, die Täuferbewegung nicht ausmachen. Diese erscheint wohl gebunden an konkrete Voraussetzungen, dem gemeinten Sinne nach aber ist sie eine religiöse Gesinnungsgenossenschaft mit eindeutig christlich-sittlich abgestimmten Zielen. Als eine solche soll das Täufertum hier verstanden und der historische Ablauf seiner Beziehungen zu den sozialen Gegebenheiten geklärt werden [3]).

Die christlichen Ideenmächte bewirken soziologisch im Täufertum die genannte Form der Freiwilligkeit, die „Vereinskirche“; mit katholischer oder auch protestantischer Kirchenart hat sie prinzipiell nichts gemein [4]). Sie ist durchaus selbständig unter den christlichen Gestaltungsarten und von einer nur ihr eigenen Struktur. Weiterhin ist wesentlich, wie sich die täuferischen Vorstellungen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit, d. h. der gegebenen sozialen Beziehungen durchzusetzen versuchen.

Die Täufer paktieren weder mit dem Institut der überlieferten noch mit dem der neu werdenden Kirchen. Sie erstreben eine völlig neue Religionsgemeinde, verwerfen alles Kultmäßige und setzen ihre Hoffnung auf die reine Befolgung der Gebote Jesu und auf die völlige Ueberführung apostolischer Gebräuche in die reale Gegenwart. In einer so bezweckten christlichen Ursprünglichkeit gibt es keine Priester mehr und kein geistliches Amt zur Gnadenvermittlung. Persönlichste Religiosität,

---

Gährungen, mit dem Heraufsteigen der unteren Schichten, mit der Unzufriedenheit; aber in diesem konkreten Fall ... ist es ganz unmöglich die Sache so herzuleiten. Vielmehr die Leute haben, wenn Sie es einmal als Monomanie bezeichnen wollen, die fixe Idee, aus der diese Dialektik herauskommt. Dabei spielt irgendwelche Wirtschaftslage, Bürgerlichkeit oder kapitalistische Beschaffenheit oder Bäuerlichkeit oder Grundbesitz, schlechterdings keine Rolle ...“ S. 215.

1) Vgl. Troeltsch, Soziallehren S. 418 ff., K. Müller a. a. O. S. 154 ff. Ueber die soziologische Bedeutung des religiösen Laienintellektualismus vgl. Max Weber, „Wirtschaft und Gesellschaft“, Abschnitt Religionssoziologie, a. a. O. S. 267 ff.

2) Vgl. H. Werner, Die Flugschrift Onus ecclesiae (1519) mit einem Anhang über sozial- und kirchenpol. Prophetien, Gießen 1901 (erw. Diss.) S. 70 ff., insbes. S. 77 f., S. 101 f. — K. Schottenloher, Flugblatt und Zeitung, Leipzig 1922, S. 59 ff.

3) Das religiöse Moment wird als Tatbestand hingenommen. Das Problem der psychologischen Motivierung der Religion überhaupt gehört in die Religionsphilosophie, steht also hier nicht zur Diskussion.

4) Vgl. K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche, München 1908: S. 23 ff. wird die Bedeutung der freien Vereinskirche des Täufertums innerhalb der Ideengeschichte des Trennungsproblems eingehend behandelt, ebenso die Entwicklung zum englischen religiösen Individualismus S. 28 ff.

individuellstes Bewußtsein der immer wieder neu zu gewinnenden Erlösungsgnade, in welcher man sich im sittlichen Hochstand des Alltagslebens bewähren müsse: solche Christen stehen einem kirchlichen Rechts- und Herrschaftsgebilde, das von einer Generation zur anderen vererbt wird, notwendig fern. Sie wollen sich freiwillig vereinigen zu gemeinsamer Orientierung an den Normen der Bergpredigt in liebeskommunistischer Verbundenheit, ohne eine kommunistische Partei zu sein. Sie erstreben gegenseitige sittliche Kontrolle, damit „die Gemeinde herrlich sei, nicht habe einen Flecken oder Runzel oder des etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich" (Eph. V, 27) [1]).

Ihre Auseinandersetzung mit der bestehenden Gesellschaft ist durchaus radikal und drängt zur wörtlichen Deutung und Anwendung der Bibel als einem Gesetzbuch. Mit der vorhandenen Kultur soll resolut gebrochen werden. Das biblische Weltbild und nur dieses fixiert ihre Beurteilung dessen, was ist und dessen, was sein soll. Hierin liegt die Wurzel jener konfliktreichen inneren Entwicklung des Täufertums bis zur Gegenwart. Den schon objektiv vielfachen Deutungschancen der biblischen Berichte steht die subjektiv-spiritualistische, aber auch mystische täuferische Freiheit gegenüber. Es ist nicht etwa Systematisierungssucht, wenn vor allem die ersten zeitgenössischen Historiker eine Unzahl Täufergruppen feststellen und abgrenzen [2]). Sie bezeugen andererseits die ungeheure religiöse Lebendigkeit, unter welcher Stärke und Organisationsfähigkeit der Bewegung allerdings gelitten haben. Hier wird jenen vielen Einzelheiten und Schattierungen nicht nachgegangen. Sie haben die Täuferforschung lange beschäftigt. Die Fragestellung von Ernst Troeltsch [3]) nach dem Naturrecht der drei „soziologischen Selbstgestaltungen der christlich-religiösen Idee" (Kirche, Sekte, Mystik) hat gerade die „Sekte" von vielen

1) Max Weber, Ges. Aufs. I, Tübingen 1920, 153 verweist bei der Charakterisierung der Täufer als zur soziologischen Kategorie „Sekte" gehörig, auf diese Stelle. Jedes der in Kap. III genannten Täuferbekenntnisse führt sie an.

2) Dieses tun vornehmlich Bullinger, Franck, Arnold, im Anschluß an sie auch Ottius. Seitdem hören täuferische Kataloge dieser Art nicht auf. Niederländische Historiker wurden durch ihre Erfahrungen dazu gedrängt, so Carel van Gent, dessen Buch schon den entsprechenden (S. 1 genannten) Titel führt.

Neue Trennungen im 19. Jahrhundert traten auch in den späteren großen Mennonitenkolonien auf, so in Südrußland, vgl. P. M. Friesen, Gesch. d. altev. Mennonitenbrüderschaft in Rußland, Halbstadt 1911. Auch auf amerikanischem Boden blieb unter dorthin verpflanzten Spaltungsgruppen der schismatische Zug lebendig. Vgl. die neueste amerikan. Mennonitengeschichte von C. H. Smith, The Mennonites of America, Goshen (Indiana) 1909, Abschnitt Schisms S. 291 ff. Auffällig ist die Einigung der amerikanischen Gruppen in dem „Emergency relief" für die bedrängten europäischen Glaubensbrüder nach dem Weltkrieg. S. B. Unruh, Art. Emergency Relief, Menn. Lex.

3) Am übersichtlichsten in seinem Vortrag über „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" (Verhandlungen d. 1. deutschen Soziologentags a. a. O. S. 166 ff., bes. S. 184 ff., auch in Historische Zeitschrift Bd. 106, S. 237 ff., durch eine für hier nicht einschlägige Anmerkung erweitert). Wichtig ist die in die „Verhandlungen" aufgenommene Debatte, an der sich Tönnies, Max Weber, Gothein u. a. beteiligten. — Die „Soziallehren" schildern das Problem in allen christlichen Gebilden: zum Frühkatholizismus S. 175 ff., zum m.a. Kath. S. 252 ff., bei den dem m.a. Kath. komplementären Sekten S. 358 ff., zum Prot. S. 374 ff., Luthers Naturrecht S. 532 ff., im Calvinismus S. 762 ff., und soweit nicht jeweils vergleichend vorweg genommen zum Täufer-

Mißdeutungen befreit. Besonders der täuferische Typus wurde aus der Verworrenheit verschiedener Betrachtungsweisen gezogen.

Die Kirchen anerkennen die sozialen auf Macht gegründeten Institutionen als aus der Sünde entstanden. Sie schließen mit den gegebenen tatsächlichen Verhältnissen ein Kompromiß, wobei das ethisch-christliche Prinzip zu größtmöglicher Wirkung gebracht werden soll. Das so „relative" Naturrecht nimmt die Existenz der äußeren Ordnung nicht nur als Folge, sondern auch als Strafe der Sünde. Die Autoritäten der Gewalt werden verherrlicht als göttliche Einsetzung, unter welche man sich büßend zu beugen habe. Die Repräsentanten der Reformkirchen bauten diese Relationen in ihrem Sinne weiter aus. Mit Hilfe der christlich-naturrechtlichen Vorstellungen der Reformationszeit haben die Herrschenden schließlich die Rechtsordnungen und Sozialgebilde, die sie zu wahren suchten, tendenziös gedeutet.

Im Typus steht dem schroff entgegen das Naturrecht der Sekte, am elementarsten das Naturrecht des Täufertums. Ihm bedeutet die Berufung auf das Urständliche, Paradiesische, Natürlich-Vernünftige, die Berufung auf das, was die Bibel offenbarte. Nichts wird sanktioniert mit Rücksicht etwa auf die Tradition einer Massenkirche, welch letztere das historisch gewachsene Recht als eine Art Hilfskonstruktion anerkannte und zur Sicherung ihres eigenen oder des weltlichen Systems verwandte. Für die Täufer gibt es keine „Schwerttheorie". Die Bergpredigt erneuert ihnen das urständlich natürlich-christliche „Recht", d. h. die von Christus gepredigte Liebe. So werden nicht nur Zugeständnisse an das durch Gewalt und Recht Gegebene und Uebliche verworfen, sondern und vor allem auch auf aktive Beteiligung an Staat und Gesellschaft verzichtet. Das Christus-Gesetz gebietet Unterwerfung. Es glorifiziert das Dulden und Erleiden dessen, was unter dem Druck der Welt und ihrer Ordnung vor sich geht. Alles Hoffen und Erwarten bleibt gerichtet auf die Wiederkunft des Herrn. Er wird mit den Heiligen und Frommen sein Reich errichten. Jetzt wünschen sie ihrer Bergpredigtgesinnung ergeben zu leben, abgeschieden von der Welt, nicht als Glieder einer Kirche aus Tradition und Zwang, sondern in freiwilliger Gemeinschaft.

Diese Grundeinstellung des Täufertums wurde gelegentlich verändert. Die Träger der herrschenden kirchlichen Auffassung, auch der erneuerten, standen ihr abwehrend und unterdrückend entgegen. Die sogleich einsetzende blutige Verfolgung entzündete Enthusiasmus. Das Martyrium verleitete oft zur alsbaldigen Erwartung eines befreienden Reiches Christi, zu dessen Vorbereitung Gruppen der Verfolgten übergingen. Bei besonders scharfen Unterdrückungen schlug die leidende und duldende Einstellung oft ins Fanatisch-Agressive um. Dann sollte mit Gewalt das „Volk Gottes" in alttestamentlicher Pracht gerüstet werden auf die nahe Erscheinung Christi. Der Gedanke des Rückzugs aus der Welt verwandelt sich in enthusiastische Missionspläne, allen Menschen Zeugnis zu geben, sie aufzurufen zum Empfang des Herrn. In solchem Chiliasmus verlor das absolute idealistische Täufernaturrecht seine bergpredigtmäßige Sicherung. Andere Bindungen oder gar Kompromisse

tum speziell noch S. 803 ff. Die knappste Formulierung enthält der zusammenfassende Abschnitt zur Entwicklungsgeschichte der christl. Ethik ebenda S. 973 f. S. zuletzt auch noch Tönnies, Rezension von Troeltschs Soziallehren ... Theol. Lit. Zeitg. 1914, S. 8 ff.

waren nicht vorhanden. Mit der gleichen Absolutheit drängte alsdann revolutionärer Radikalismus zu diktatorischer Theokratie.

Die Signatur des ursprünglichen Täufertums ist also eine doppelte; leidend und duldend einerseits, aggressiv und umgestaltend andererseits. Die gewaltmäßig aktive Gruppe ist von dem stillen, passiven Täufertum stets verworfen und „ausgetan" worden. Ihre historische Existenz ist unwesentlich, verglichen mit der Ausbreitung der friedlichen Täufer. Jedoch besteht dem Wesen nach die Berechtigung, das täuferisch-revolutionäre Erfassen des absoluten Naturrechts in Beziehung zu setzen zum taboritisch-joachimitischen u. a. religiösen Radikalismus. Die politische Beurteilung hat damals und noch lange hin naheliegenderweise keine Unterscheidungen gepflogen, hat zuletzt auch noch den Bauernkrieg auf den Generalnenner des Anabaptismus gebracht und umgekehrt [6]). Reformatorische und katholische Mächte kämpften mit dieser Taktik gleichermaßen gegen die christlich „Extremen".

Eine literarische Fortsetzung und Folge des blutigen Widerstands gegen die Bewegung überhaupt war, daß der „passive" Typus kaum Beachtung fand. Der aktive dagegen, zwar in der naturrechtlichen Ideengruppe des Täufertums verwurzelt, bekam eine historiographische Prägung, die der Wirklichkeit völlig widersprach. Heute noch ist mit dem Wissen vom Münsterer Wiedertäuferreich die Kenntnis des Täufertums bei weiten, auch gelehrten, Kreisen erschöpft.

II. Ausbreitung und ökonomisch-sozialer Charakter des Täufer-Mennonitentums.

Ursprünglich war das Täufertum eine religiöse Massenbewegung. Ihr Schicksal wurde bald besiegelt. Von den ersten Gemeinden haben sich nur vereinzelte entfalten können und auch diese nur unter schwerem Druck. Ihr Streben nach eigenkräftiger Realität wurde blutig verkürzt. Schätzungsweise sind im 16. Jahrhundert, von den rasch erledigten Gruppen der Gewalttäufer abgesehen, mindestens 5000 abgeurteilt worden oder sonstwie der Verfolgung erlegen. Die täuferische Idee hat sich auf ihrem Wurzelboden, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht frei verwirklichen können.

1) Am auffälligsten werden Bauernkrieg und Täufertum zusammengeworfen in dem inhaltsreichen Werk des Jesuiten H. Catrou, Histoire du fanatisme dans la religion protestante, 2 Bände, Paris 1740. Hier (Bd. I) nehmen anabaptistische Bauern Heilbronn ein S. 71 usw., schließlich werden die Anabaptisten bei Königshofen geschlagen S. 230. — A. Stern, Ueber die 12 Artikel der Bauern, Leipzig 1896, gab neuerdings nach alter Quelle den Täuferführer Dr. Balth. Hubmaier als deren Verfasser aus. In den „Blättern für Württ. Kirchengeschichte" N. F. 1910 widerlegt dies erstmals mit eingehenden Argumenten H. Böhmer, Die Entstehung der 12 Artikel der Bauern von 1525, S. 1 ff., 98 ff.; W. Mau, B. Hubmaier, Berlin, Leipzig 1912 (Diss.) nahm die Behauptung wieder auf. Zuletzt hat Sachsse, Dr. B. Hubmaier als Theologe, Berlin 1914, S. 106 ff. die 12 Artikel wohl endgültig als eine H. untergeschobene Schrift erklärt. S. noch den neuesten Literaturbericht über die Verfasserschaft bei Janssen — v. Pastor, Geschichte des deutschen Volkes . ., II, 536, Anm. 1. — Nunmehr soll es dem württ. Kirchenhistoriker D. Bossert gelungen sein, den sicheren Verfasser der 12 Artikel festzustellen.

Die vorhergehende schematische Einführung mußte an die Stelle eines geschichtlichen Abrisses treten, weil die erste Periode des Täufertums noch in folgender Hinsicht problematisch erscheint:

1. Der „Anabaptismus" hat wohl das ganze mittlere und nordwestliche Europa erfüllt, aber in unterschiedlichen, politischen, kirchlichen, ökonomischen, sozialen Konstellationen, die kein übersichtliches historisches Bild zulassen. Die verschiedenartigsten Täuferführer schufen an sich schon uneinheitliche Gefolgschaften.

2. Wie eingangs angeführt, wurde der Ertrag der geschichtlichen Ueberlieferung des Täufertums geschmälert durch den äußeren Druck, der es nur selten zur Dauerwirkung kommen ließ und so die reale Bewegung nicht immer unmittelbar greifbar gemacht hat.

So war das Täufertum keine eindeutig geführte Religionsbewegung, die, etwa von wenigen Koryphäen bezeugt und noch politisch protegiert, ihr System zur Geltung gebracht hätte. Es widersprach schon seinem Sinn, um die christliche Idee eine Macht zu organisieren nach Kirchenart. Es war ebensowenig erfüllt von den evangelisch-nationalen Befreiungszielen [1]) der Hutten und Sickingen oder vom „Kaisertraum der Bauern". Viel eher entsprach der Grundstimmung des Täufertums die von einigen seiner Enthusiasten gepredigte Hoffnung auf die Zerstörung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation durch die Türken [2]): auf den Trümmern werde dann ein neues apostolisches Reich erstehen. So wurden denn auch Täufer und Türken in einem Atem genannt und im geheimen Bündnis erachtet.

Die immer wieder aufgeworfene Frage, wo die Täuferbewegung entstanden sei, soll nicht weiter diskutiert werden. Auch interessieren hier die entsprechenden Erscheinungen des christlichen Altertums nicht. Zürich für die Wiege des Täufertums zu halten ist allmählich herrschende Auffassung geworden. Gelegentlich bestritten, wurde sie nicht mehr umgeworfen. Die gesamte täuferische Ausbreitung läßt sich auch überzeugend auf schweizerische Beziehungen zurückführen. Für die Ziele dieser Arbeit ist gleichgültig, ob z. B. vor der Trennung der Grebel-Leute von Zwingli, wie manchmal vermutet wird, in den Niederlanden die für allein biblisch erachtete Taufpraxis zuerst aufkam. Wesentlich ist lediglich das Auftreten neuer religiöser Vereinigungen, welche die Absonderung von Kirche und

1) Wie sich die verschiedenen Umgestaltungs- und Verbesserungsideen jener Zeit soziologisch abgrenzten und abhoben von den Täufern, die mit der einfachen Nachfolge Christi „nationale", „vaterländische" Tendenzen nicht verbanden, wird gelegentlich in großen Linien angeführt bei W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert im „Archiv für Geschichte der Philosophie" V, 1892, S. 336 ff. S. dort besonders S. 373, 376, 379, 386, 388, wo die Träger der „weltlichen", nicht unmittelbar an der Bibel orientierten Ideen und Zweckbestimmungen zur Neuordnung der Gesellschaft mit den apostolischen Prinzipien verglichen werden.

2) Diese Haltung findet sich in vielen Täuferprotokollen dokumentiert. Sie tritt auch auf im Prozeß gegen Michael Sattler, s. W. Koehler, Einleitung zu „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes . ." Leipzig 1908. Aber auch immer wiederkehrende täuferische Selbstzeugnisse reden von der Türken-Hoffnung. Am auffälligsten vertrat sie der Buchkrämer Hans Hut, ehemals Kampfgenosse Thomas Münzers, später Täufer, s. P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen 1526—1584, S. 25 f., insbesondere S. 30, S. 38 und dort angeführte Literatur.

„Welt" bestrebten und dafür die Glaubenstaufe als äußeres Zeichen setzten. Damit wurde allem nach in Zürich der Anfang gemacht. Die der täuferischen Zukunft charakteristischen Züge wurden hier festgelegt. Von hier aus breiteten sich auch die üblichen Verfolgungsmethoden aus. Sie brachten das Täufertum rascher, als vielleicht seine Idee es vermocht hätte, zu einer sich weithin erstreckenden Bewegung. Es hatten sich sogleich alle jene Momente gezeigt, welche — mit Abschwächungen bis zur neuesten Zeit — die Täufer als politisch gefährlich stempelten [1]). Positiv geltendes Recht und absoluter christlicher Naturrechtsanspruch stießen aufeinander. Jahrhunderte lang ist die Täuferbewegung an ihren Blutspuren erkenntlich. Die Vertriebenen oder der Verfolgung Entronnenen zogen, als Märtyrer geachtet, gleich Sendboten durch die Lande.

Ein einheitlicher Gesichtspunkt, unter welchem die Ausbreitung des Täufertums zu schildern wäre, ist kaum festzuhalten. Selbst die Form eines chronologisch-geographischen Berichts ist erschwert. Einige Vorgänge und Gruppen liegen noch im Dunkeln. Auch in sich selbst bietet die Bewegung keine deutlichen Abgrenzungen. Nicht mehr aufrecht zu erhalten ist jedenfalls das alte Prinzip mit den Münsterer Vorgängen 1534/35 eine enthusiastische, kämpferische Täuferperiode von einer nun still und friedlich gewordenen auseinanderzuhalten: Als ob Münster ein abschreckendes Ende gesetzt habe und dann Menno allgemein als Stifter des leidenswilligen, duldenden Täufertums gewirkt hätte. Gleich für den Anfang der Bewegung steht die passive Art z. B. der schweizerischen Täufer fest. Andererseits sind schon längst vor Münster gewaltmäßige Täufergruppen erloschen [2]).

Andere Gesichtspunkte machen das Ereignis von Münster chronologisch wichtig. Folge der Niederwerfung des Aufstandes war nämlich, daß nun ein unterschiedsloser, auf dem ganzen Kontinent, ja bis nach England reichender Verfolgungseifer eintrat. Bereits geltende Unterdrückungsmandate wurden verschärft, neue geschaffen. Die Front der Verfolger schloß sich zusammen. Alle noch vorhandenen oder neuen Täufergruppen, die der Münsterischen auch noch so fern und fremd waren, wurden plötzlich besonders erfaßt. Diese historisch auffällige Erscheinung empfiehlt den „politisch" — jedoch nicht intern-täuferisch — bestimmten Teilungspunkt „Münster 1535". Bis dorthin hatte das Täufertum im ersten großen Anlauf oder durch

1) Entsprechend wurde das täuferische Bekenntnis als crimen publicum erachtet, begründet darin, daß die Täufer für sich das obrigkeitliche Amt ablehnen, den Eid verweigern und — übrigens fälschlich verallgemeinert — Ehescheidung gestatten, falls ein Teil am alten Glauben festhält. W. Koehler, Reformation und Ketzerprozeß, Tübingen, Leipzig 1901, hat diese Frage, in deren Mittelpunkt die Täufer stehen, bezüglich der kirchlichen Verhaltungsweisen eingehend soziologisch erörtert. S. dort vornehmlich S. 17, 19, 28, 36, 44. Um des öffentlichen Landfriedens willen wurden die Täufer offiziell verfolgt, nicht der Kirche wegen. — Das wichtigste Unterdrückungsmandat Karls V. ist am 23. April 1529 auf dem Reichstag zu Speyer auch durch lutherische Stände gebilligt worden: „Alle und jede Wiedertäufer und Wiedergetauften Mann- und Weibspersonen verständigen Alters (sollen) vom natürlichen Leben zum Tode mit Feuer und Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Person ohne vorhergehende der geistlichen Richter Inquisition gerichtet werden." Nähere und neueste Literatur bei Wappler a. a. O. S. 55.

2) So innerhalb der Thüringer Täuferbewegung, Wappler a. a. O. S. 43 f. und passim.

Verfolgungsstöße hinausgetrieben die wichtigsten Positionen eingenommen. Die jetzt verstärkten Maßnahmen rieben manche Gruppen auf, so noch einige in Süddeutschland. Andere führte die Verfolgung weiter hinaus, so im Norden (Mennos Flucht und Mission nach dem deutschen Osten): Dort verbreitet sich überhaupt erst durch jene münsterischen Nachwirkungen das Täufertum, die lokale Verteilung bis zur Gegenwart bestimmend. Von ähnlicher Einwirkung und ebenso innerlich zusammenhanglos war für das schweizerische, süd- und mitteldeutsche Täufertum der Bauernkrieg.[1]).

Wäre die Täuferbewegung nicht nachweislich vor der Bauernrevolte und ihrer Niederwerfung aufgetreten, könnte sie leicht als deren religiöse Reflexwirkung angesprochen werden. Eine solche fand bei einzelnen Führern und Gruppen nach der Niederwerfung des Bauernaufstands wohl statt (z. B. Melchior Rink, Hans Hut). Die täuferische Erscheinung an sich ist aber gerade auch in Thüringen und Franken die ältere und erwies sich selbst in diesem Propagandagebiet Thomas Münzers als durchaus pazifistisch[2]). Ganz ebenso verhielten sich gegenüber seinen Werbungen die schweizer Täufer, obwohl sie sich die „neuen jungen Münzers" nannten. Ein späteres Kapitel wird ihre Art auch vor diesem Hintergrunde charakterisieren und feststellen, daß sie alles andere waren, nur nicht Träger oder auch nur Ideologen einer Bauernbewegung, auch nicht als letztere um 1650 in der Schweiz wieder auftrat.

Von Zürich verbreiteten sich Ende der 1520er Jahre die Täufer rasch über das eidgenössische Land: St. Gallen, Bern, Basel wurden zu neuen Zentren. Sie strömten nach Konstanz, Memmingen, Ulm, Augsburg, Eßlingen, Schwäbisch-Gmünd, Heilbronn, Hall, Nürnberg, Worms. Mitteldeutschland (Hessen, Thüringen, Harzge-

---

1) S. oben Kap. I, Schluß. — An Beurteilungen der schweiz. Verhältnisse seien nur neuere angeführt. Egli, Die Züricher Wiedertäufer, 1898, versucht S. 37 ff. ihre „Verknüpfung mit der Bauernbewegung" nachzuweisen. Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich, 1916, S. 19 ff., stützt sich etwas kritisch auf ihn: „Man wird sich umsonst fragen, ob diese Interessen durch die Wiedertäufer geweckt oder gar diktiert worden sind", S. 20. H. Nabholz, D. Bauernbewegung i. d. Ostschweiz 1524/25, Bülach 1898, stellt auf die Täuferei nicht ab. Egli wie Bergmann aber suchen den bäuerlichen Radikalismus durch täuferische Apostelzüge zu erklären. Bächtold, Die Schaffhauser Wiedertäufer, 1900 (s. Lit.-Angabe Kap. III), versucht den Aufstand der Rebleute, 1525, täuferisch zu stempeln. Letztere hatten u. a. gefordert, daß auch die Geistlichen zum Kriegsdienst u. a. öffentlichen Lasten herangezogen werden sollten. „Ganz wiedertäuferisch", schreibt Bächtold S. 91, „den Kriegsdienst ausgenommen". Solche Beurteilungen verkennen die elementare Haltung der friedfertigen wie der aggressiven Täufer. Uebrigens berichtet Bächtold S. 84 f. den bemerkenswerten aggressiven Ausbruch einer schweizerischen Täufergruppe, die sich der Verhaftung ihrer Führer mit Waffen entgegensetzte. Ob es sich dabei nur um ausgesprochene Täuferführer gehandelt hat, steht nicht fest. Aber wenn auch, das schweizerische Täufertum trug ohne Zweifel die typisch friedfertigen Charakterzüge. Aeußerungen aggressiv-revolutionärer Art, wie sie mehr oder weniger unbewiesen Zürcher Täuferführern zugeschrieben werden, ändern diese Tatsache nicht. Zur schweizerischen Bauernbewegung hat zuletzt auch noch Bergmann, S. 19, hervorgehoben, wie trotz tiefgehender Unzufriedenheit nirgends eine „Aenderung mit Gewalt" versucht wurde. Ob hier vielleicht täuferische Einflüsse vorliegen?

2) E. Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz. Ztschr. d. Harzvereins für Geschichte . . ., Wernigerode 1899, S. 425, 466, 480.

birge) war fortwirkend bis nach Schlesien hin erfaßt. Straßburg wurde Mittelpunkt im Stromgebiet des Rheins, der täuferischen Urheimat, Augsburg zum Vorort der Ausbreitung zwischen der Donau und den Alpen, d. h. in Bayern, Salzburg und dem östlichen Alpenland, wohin täuferische Apostel bereits über das Appenzeller und Graubündner Land vorgedrungen waren. Mähren endlich wurde den überall blutig Verfolgten zur täuferischen Provinz. In Straßburg kreuzten sich die täuferischen Missionszüge. Von hier lief eine Brücke nach Nordwesten ins ostfriesische Land und in die holländischen Städte. Von dorther drängt die Täuferbewegung erneut und kräftig wieder südlich zwischen Maas und Rhein bis Aachen und sendet Flüchtlingszüge nach Ostdeutschland. Münster wird dann 1535 zur Katastrophe des gesamten Täufertums.

Für die religiöse und soziale Entwicklung des genuinen Täufertums und seines Bestandes bis zur Gegenwart sind drei große Gruppen zu unterscheiden:

1. Die schweizerisch-süddeutsche Gruppe („schweizer Brüder");
2. die Gruppe der „Huterer" in Mähren;
3. die niederrheinisch-niederländisch-norddeutsche Gruppe („Doopsgezinde" und älteste „Mennoniten").

Demokratische Tendenzen, die im Bauernkrieg unterdrückt worden waren, offenbarten nun der einfache religiöse Brauch der Täufer, ihre Abkehr von der Kirche, ihre christliche Kritik an der Obrigkeit. Der bisherige Einblick in die Herkunftsverhältnisse einiger Täufergruppen läßt nicht erkennen, daß sie einer Klasse angehörten. Ihre Erscheinung ist schlechterdings nicht als eine bloße Emanation des Elends zu deuten. Täufer finden sich keineswegs nur innerhalb gedrückter Schichten. Letztere geben dem Täufertum allerdings einen günstigen Resonanzboden, aber doch nicht ohne weiteres, sondern letztlich immer in einer Art von Auslese („Absonderung"). Das „schlichte untheologische Handwerkerchristentum der kleinen Leute", wie Koehler[1]) gelegentlich bemerkt, tritt als Grundzug des Täufertums nirgends ohne Vermittlung gegenüber dem Bürgertum auf. Das Patriziat und sonst führende Familien stellen neben ehemaligen Klerikern in auffälliger Weise die Führerschaft, welche die Todesstrafe gleichfalls nicht scheut. Das Vorherrschen religiöser Ideen wird bezeugt durch die große Zahl täuferischer Märtyrer. Sie beharren auf der Folter und bis zum gewaltsamen Tod bei ihrem Glaubensbekenntnis und nicht bei Forderungen zur Verbesserung ihrer ökonomischen Lage.

Aus verschiedenen Täufergruppen lassen sich Beispiele für Führer aus der „guten Gesellschaft" anführen:

In Zürich der Humanist Conrad Grebel, Sohn des später auf Zwinglis Bewirken wegen „Hochverrats" hingerichteten angesehenen Kaufmanns und Ratsherrn. Conrads Schwager und Studienfreund war der berühmte St. Galler Arzt, Bürgermeister und Gelehrte Vadian. Die Familiengeschichte des heute noch bedeutenden Geschlechts der Grebel schildert unter ihren Ahnherrn auch den „Wiedertäufer Conrad" ausführlich. Einer seiner direkten Nachkommen ist im 17. Jahrhundert bereits wieder Bürgermeister von Zürich. In Schaffhausen stand 1528 eine Adlige wegen Täuferei vor Gericht, Beatrix von Fulach, geb. von Waldkirch, s. Bächtold a. a. O. S. 103.

Im Augsburger Täufertum wirkte zu gleicher Zeit ein Glied Langenmantel,

1) Art. „Wiedertäufer" RGG. Sp. 2017.

über ihn im „Ausbund" Nr. 37: „Ein ander Lied von Hans Langmantel und seinem Knecht, zu Weißenburg enthaupt, u. die Magd ertränkt ...", sein Vater war Augsburger Bürgermeister und schwedischer Bundeshauptmann. S. Roth, Wiedertäufer in Oberschwaben, Ztschr. d. Hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg 1900/01. Walpurga v. Pappenheim, auf Schloß Kalden bei Donauwörth, war Täuferin, von ihr das Ausbundlied Nr. 73. Sie gehörte in den Kreis des begüterten „Mechanikers" (Bergingenieur) Pilgram Marpeck, an den Gewerken des Innthals. Wegen Täuferei vertrieben, zog er zu den Brüdern nach Straßburg, wo er als Ingenieur bekannt und berühmt wurde. S. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, Berlin 1909, S. 124, auch bezüglich des Edelfräuleins von Pappenheim. — Die Bewegung in Tirol beschränkte sich keineswegs auf Bergarbeiter. Dort und in Steiermark gehörten ihr viele Besitzende und Gebildete an. S. Loserth, Anabaptismus in Tirol, Archiv f. Oesterr. Gesch. 78/79, Wien 1892; Wiedertäufer in Steiermark, Mitt. d. hist. Ver. f. Steiermark Nr. 42, 1894. In Nürnberg, wo der große Täuferliterat Denk als Rektor amtete, lebten im Dürerkreis „altevangelische" Ideen. S. Rembert, Art. Dürer, Menn. Lex. — In Eßlingen starb ein Sohn angesehenen Geschlechts als täuferischer Märtyrer, s. Bossert, Art. Kleiner, Menn. Lex.

Der niederrheinisch-niederländische Täuferkreis war keine bloße Nebenerscheinung des Textilgewerbes. Neuerdings hebt zwar auch Vos, Art. Flandern, Menn. Lex., diesen Konnex hervor. Aber so wenig wie das südöstl. Täufertum eine reine Bewegung der Bergarbeiter war, ebensowenig war das nordwestliche eine solche der Textilarbeiter. Auch das Münsterer Täuferreich machten höhere Stände mit. — In Köln boten Adlige den Täufern Schlupfwinkel, auch wurden adlige Täufer ausgewiesen, Rembert, „Wiedertäufer" in Jülich, Berlin 1899, S. 151 f. Das politische Moment der Befreiung der Niederlande spielte zu jener Zeit bereits mit, erklärt aber nicht genügend, daß unter den Doopsgezinden sich durchweg Angehörige verschiedener Stände, z. B. auch Adlige befanden. Als Kuriosum sei angeführt, daß z. B. die taufgesinnte Familie Hartsen 1841 wieder ihren Adelstand annahm, den ein täuferischer Ahnherr im 16. Jahrhundert abgelegt hatte. S. Menn. Bl. 1888, S. 91. Eine adlige täuferische Märtyrerin, Ursula van Beckum, Tochter eines ostfriesischen Großen, deren Bruder sich rächt, führt Hege Art. Beckum Menn. Lex. an.

Die Verpflichtung gegenseitigen Liebesdienstes wurde auf Gegnerseite verstanden gleich als ob sie die Welt kommunistisch umgestalten wollten. Sofern eine nähere Betrachtung möglich war (welche die Erhebung aller Täuferakten durch den Verein für Reformationsgeschichte bald allgemein zulassen wird), ließ sich keineswegs eine einheitliche täuferische Stellung zum Privateigentum nachweisen. Bereits S. Franck[1]) hat darauf hingewiesen. Es überwog die Auffassung, die Menschen seien nur Verwalter ihres Besitzes. Für die Täufer war das Liebesgebot Christi an das Konkrete und nur an das Konkrete gebunden, was sie wohl der Tendenz nach einheitlich zu realisieren suchten, nicht aber der Form nach und zwar von Anfang an nicht. So ist der sog. urchristliche Kommunismus nicht allgemein als Faktum hingenommen worden. Auch hat das ungleiche ökonomisch-soziale Milieu jeweils auf andere Formen der Verwirklichung des Liebesgebots hingewirkt. Grob gesehen sind die ländlichen Täufer sog. kommunistischen Ideen viel weniger gefolgt als die

1) Chronica . . . S. 445 b. — Die Praxis der brüderlichen Wirtschaftsweise der Täufer schildern u. a. aktenmäßig: E. Jacobs, Wiedertäufer am Harz a. a. O. S. 481 f. „Gütergemeinschaft und Gastfreiheit", von gemeinsamer Güterverwaltung ist keine Rede. S. auch Wappler, Täuferbewegung in Thüringen S. 224. Ferner Hege, Menn. Lex. Art. W. Brandhuber, Führer und Märtyrer des oberösterr. Täufertums und die dort genannte Literatur, wobei ein typischer „Verdacht" auf Kommunismus geklärt wird. — S. das Entsprechende im folgenden Abschnitt über die schweizer Täufer.

städtisch-gewerblichen. Die täuferische Gesamtbewegung als kommunistische Sektiererei auszugeben [1]) ist gänzlich unberechtigt. Indem solches einst im Anschluß an Gewaltformen des Täufertums polemischer Weise geschah, hat bis zur Stunde noch immer wieder eine den Quellen fremde Literatur solche Verallgemeinerungen vorgenommen. Dabei ist die einzige und eigentliche kommunistische Organisation des Täufertums, nämlich die der Huterer in Mähren, die noch heute in Amerika fortlebt, von den gleichen Autoren kaum oder überhaupt nicht beachtet worden. Diese Huterer Gemeinden wurzeln durchaus in der Gesinnung des friedfertigen Täufertums und werden durch dessen Disziplin regiert und verwaltet. Aus ihrer Entstehungsgeschichte [2]) (um 1530) ist bemerkenswert, daß auch, bei all der den Täufer-

1) S. 6, Anm. — Auch die noch führenden Werke über nationalökonomische Ansichten in der Geschichte weisen dem Täufertum keine andere Rolle zu. Sie beruhen aber auch durchweg auf einer heute anerkannt unzuverlässigen bzw. mangelhaften Täuferliteratur. Am unterrichtetsten ist noch H. Wiskemann, Darstellung der in Deutschland z. Zt. der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten, Leipzig 1861, S. 109 ff. G. Schmoller, Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode. Ztschr. f. d. ges. Staatswiss. 1860, S. 461 ff., bezüglich Täufer S. 689 ff., schildert i. w. den Kommunismus zu Münster. Auch W. Roscher, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland, München 1874, S. 88 ff. stützt sich auf Schriften, die mit C. A. Cornelius' Untersuchungen (seit 1850) bereits überwunden oder korrigiert waren. Bemerkenswert ist Roschers Hinweis, „daß im Zeitalter der Reformation die Sozialisten und Kommunisten ebenso regelmäßig zum Anabaptismus hinneigten, wie die unserer Tage zum Materialismus." (S. 88.) — Die eigenartigste ökonomische Erscheinung des Täufertums, den mährischen Kommunismus und seine Lehren und Institutionen, schon 1531 in Franks Chronik verzeichnet, kennt nur Wiskemann. Vgl. auch L. Brentano, Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum, in „Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte", Leipzig 1923, auch hier die Wiedertäufer als kommunistische Sekte verallgemeinernd, doch werden, S. 193, die Huterer erwähnt.

2) Die ursprüngliche Absicht, den täuferischen Kommunismus in seinen hier nur skizzierten Problemen umfassender zu untersuchen, mußte aufgegeben werden. Die jetzt in tschechoslowakische Verwaltung übergegangenen Archive und Bibliotheken, besonders zu Gran und Olmütz, enthalten noch unbekanntes bzw. unveröffentlichtes Material. Herrn Prof. Loserth, Graz, verdanke ich den Einblick in handschriftliche Quellen seines Privatbesitzes. Die genannten Archive und Bibliotheken, deren Heranziehung unerläßlich wäre, blieben mir aber trotz seiner Unterstützung und der mir durch Herrn Prof. Scheel-Kiel gestatteten Berufung auf den Verein für Reformationsgeschichte, der an der Herausgabe der böhmischen Täuferakten interessiert ist, verschlossen.

Im Anschluß an die von Beck herausg. „Geschichtsbücher der Wiedertäufer" (s. oben S. 1) verdankt man Loserth ein reichhaltiges Bild des mährischen Täufertums. Von seinen wichtigsten Abhandlungen, neben seiner Schrift über „Dr. B. Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren", Brünn 1883, seien genannt: „Der Kommunismus der mähr. Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert", Archiv f. österr. Gesch., 81. Bd., Wien 1894, zusammengef. unter dem Titel „Der Kommunismus der Hutterischen Brüder in Mähren" in Ztschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 1895, S. 61 ff. Im Menn. Lex. hat Loserth eine Reihe prägnanter Artikel diesbezüglich mit neuestem Quellennachweis veröffentlicht u. a.: „Diener" am Wort, der Notdurft; über die Regierer Bastl. Dietrich, Ehrenpreis, über die für die Huterer bedeutsamen Politiker aus dem Hause Dietrichstein u. a.

Die bisherigen Darstellungen werden ergänzt durch ein ausführliches Protokoll über die Versuche einer Gruppe der Huterer 1606 in Elbing eines Haushabe aufzurichten. Dabei wird auch der schroffe Gegensatz zu den westpreußisch (holländischen) Mennoniten dokumentiert. S. L. Neubauer (unter dem unrichtigen Titel) „Mährische Brüder" in Elbing,

emigranten in Mähren durch die Toleranzpolitik des Adels gewährten Freiheit, eine Partei des Privateigentums und des Waffenführens („Schwertler") gegenüber den Kommunisten und Pazifisten auftrat („Stäbler").

„Gemeinschaft" umschließt als Bezeichnung der täuferischen Kommunistengruppe der Stäbler beides, sowohl den religiös sittlichen Charakter der Abendmahlsgemeinde wie den der ökonomisch-sozialen Ordnung. Aus der „Gemeinschaft der Heiligen", der in Jesu Blut Erlösten und zu seiner Nachfolge Vereinigten, erwächst die soziale Organisation geschwisterlicher Liebesverbundenheit. Anfänglich (1528) hat es sich nur um eine Art Nothilfegemeinschaft gehandelt, bis sie der Tiroler Hutmacher Jakob Huter um 1533 kurz vor seinem Märtyrerende zu einem Kommunismus der Konsumtion und Produktion organisiert hat. Den Stamm dieser „Huterer" bildeten Tiroler und Steiermärker. Ihre Missionare führten von überall her, selbst aus dem Venezianischen, neue Genossen in das heilige Emmaus des gelobten Landes Mähren. Die ursprünglichen Führer und Organisatoren waren meist Städter. Die vielen „Handwerksordnungsbriefe" erinnern an Zunftartikel mit sonderlichen Geboten bezüglich Bedarfsdeckung und Marktproduktion. Von Grund auf wird die Lebensweise geregelt durch „Luxusverbote", ausdrücklich orientiert in dem Streben, die Versuchung zum Eigennutz zu verhindern.

Eine klare Formulierung der Stellung zum Privateigentum hat sich erst allmählich unter den Huterern entwickelt. Privateigentum bedeutet für sie ein Herausschreiten aus der Ordnung Gottes. Die Kreatur bezeuge noch heute, daß Gott anfänglich den Menschen nichts Eigenes, sondern alles gemein zu haben geordnet. Das „unrechte Annehmen von Eigentum" gehöre zum Sündenfall. Nur die Sonne mit allem Lauf des Himmels, Licht, Luft und dergleichen sei einzuziehen den Menschen zu hoch gewesen, in allem anderen aber sei er im Eigentum erstarret und so von Gott abgeführt. Neutestamentliche Argumente gegen das Privateigentum beziehen sich auf Vorstellungen, entnommen aus dem Sterben Jesu für alle Menschen. Seine Anhänger hätten wie im Geistlichen so auch im Zeitlichen alle Gaben gemeinsam zu haben. Darin erweise sich die Teilhaftigkeit in der Gemeinschaft Christi und die Erneuerung in Gottes Bild. In nuce: Eigentum ist Abfall und Sünde.

Dem rein religiösen Charakter der kommunistischen Ordnung der Huterer entspricht auch, daß der Vorsteher der Gesamtgemeinde aus den „Dienern am Worte" hervorgeht. Diese und die noch besonders chargierten „Diener der Notdurft" sind die Leiter der Haushaben, der Zentralinstitute der Gesamtgemeinde, die den Haushaltern unterstehen. Sie umfaßten schätzungsweise bis zu 100 Familien. Für 1560 wurden 40—50 solche Haushaben, insgesamt 12—15 000 Glieder vermutet. Die Wahl der Leiter erfolgt auf demokratische Weise unter Anrufung Gottes. Die Bestätigung der Erwählten erfolgt aber erst nach einer Probezeit, „Versuchung" genannt. Meist waren es ehemalige Apostel, d. h. solche besonders qualifizierten

---

Ztschr. f. Kirchengeschichte, Gotha 1912, 3. Heft, S. 447 ff. — Die angeführte Eigentumslehre enthält Peter Rydemann, Rechenschaft unserer Religion ... Lehr und Glauben, ... 1566, zuletzt Scottdale Pa. 1910. Zur Eheauffassung s. Correll, Art. „Ehe" Menn. Lex.

Brüder, die als Sendboten ganz Mitteleuropa durchquerten. Ihre Aufgabe war die gefahrvollste. Meist endeten sie als Märtyrer. Ihre Sendschreiben, ganz im Stil und der Bedeutung der Apostelbriefe, galten als heilige Zeugnisse. Solange solche Missionare wirkten — bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts — war das religiöse Leben der Huterer am intensivsten.

Produktion und Konsumtion werden in Haushaben geleitet und überwacht durch die Diener der Notdurft. Ihr Oberster ist der Haushalter mit einer Art Polizeiaufsicht. Er teilt die laufende Arbeit ein und ist speziell für die Konsumtion verantwortlich. Uebrigens lag keine Autarkie vor. Es bestand eine lebhafte Tauschbeziehung mit der Außenwelt. Teils unterhielten diese Marktbeziehung die einzelnen Handwerker, teils die sogenannten Fürgestellten als technische Aufsichtsbeamte einzelner Gewerbe von der Art eines Meisters, im besonderen aber unterhielt sie der sogenannte Einkäufer, als ausgesprochener Kaufmann. Gewissermaßen als Prokurist des Haushälters geht er mit dem (aus gemeinsamem Warenerlös und persönlichen Diensten) ordnungsmäßig zusammenfließenden Geld auf den Markt zum Rohstoffeinkauf, setzt dabei auch noch Warenerzeugnisse ab oder tauscht direkt ein. Strenger Verordnung gemäß durfte Geld nur der Haushalter besitzen bzw. verwalten. Er entrichtet die Abgaben für Grund und Boden und schließt Verträge. Als Konsumtionsleiter hat er die Deckung des Gemeindebedarfs vor der Produktion für den Markt anzustreben.

Das Zusammenwohnen und die Speisegemeinschaft sicherten den Kommunismus der Konsumtion am ehesten: „Sie alle hatten nur eine Kuchel, ein Brauhaus, eine Schul, eine Stube für die Wöchnerinnen, eine Stube, da alle Mütter mit ihren Kindern beisammen waren und so fortan." Die Ehepaare waren in einzelnen Kammern untergebracht. Die Kinder wurden nach der Entwöhnung den Schulschwestern übergeben und vom 5. Jahr an unterrichtet. Später stellte die Gemeinde die Berufseignung fest. Für die Ehestiftung als einer Sache Gottes war gleichfalls die Gemeinde zuständig.

Der Organisation der Huterer fehlte die Möglichkeit der Abschließung. Inmitten eines traditionalen Wirtschaftslebens war für die einzelnen die Infizierung mit Gewinnstreben gegeben.

Die Gemeindezucht hat Durchbrechungen der kommunistischen Ordnung nicht zu verhindern vermocht. Besonders die Frauen haben im Streben nach individueller Haushaltsfürsorge oft das Prinzip gefährdet. „Die Gemeinschaft wär' nicht schwer, wenn der Eigennutz nicht wär'", ist ein Wort aus Zeiten gelegentlichen Niedergangs. Die Kontinuierlichkeit der Gemeinschaft gefährdeten auch jene Genossen, die bei den Grundherren unmittelbar bedienstet waren. Wohl standen jene gleichfalls unter Gemeinschaftskontrolle, ihrer Selbständigkeit war jedoch so viel Spielraum gelassen, daß die Konkurrenz ihrer besseren Lebensführung lockernd auf die „Gemeinschaft" wirkte, eine Erscheinung, die sich mit dem Aufblühen der täuferischen Wirtschaft versiärkte. Besonders ihr manufakturartig organisiertes Gewerbe stand in hohem Ansehen. Bereits 1550 wurden die Haushaben als die „Bienenstöcke des Landes" bezeichnet. Der bedienstete Täufer war als Müller, Meier, Bader („Arzt") geschätzt. Es wuchs die Gefahr der Ausnützung des allgemeinen Renommee durch

die einzelnen. Gleich ethischen Schablonen wurden unzählige Ordnungsbriefe angesichts der durch Erwerbstriebe verführten kommunistischen Ordnung erlassen. Immer wieder aber hat ein religiös ernsthafter Kern die „Gemeinschaft" neu befestigt, auch trotz aller äußeren Bedrückung bis zur Gegenwart.

Auf 12 kommunistischen „Bruderhöfen" saßen 1914 in Süddakota, wohin sie aus Südrußland 1874 bei Einführung der allg. Wehrpflicht eingewandert waren, noch 1300 Huterer des urspr. Stammes. Ihre Wehrlosigkeit haben sie 1917 als Märtyrer bezeugt. Neuerdings wandert ihre junge Generation nach Kanada aus in der Erwartung dort geschützter leben zu können. — Liefmann, der Freiburger Nationalökonom, hat sie vor dem Weltkrieg besucht und in „Die kommunistischen Gemeinden in Nordamerika", Jena 1922, ihre Art beschrieben, durch neuere Nachrichten ergänzt. Sie seien das Beispiel eines auf religiöser Grundlage sich bewährenden Kommunismus. In 4 Jahrhunderten haben sie nicht nur ihre Muttersprache bewahrt, sie leben heute noch nach den Vorschriften von etwa 1550. Kaum eine andere Täufergemeinschaft ist so stark an ihrer Geschichte interessiert wie diese. 1914 erschien in Scottdale Pa. das große Werk „Lieder der hutterischen Brüder". 1923 gab in ihrem Auftrag Prof. Wolkan, Wien, das verloren geglaubte große „Geschicht Buch der hutterischen Brüder" heraus. S. Elias Walter Art. Frankfort, Menn. Lex. Ueber das Kriegsschicksal der Huterer, 1917, J. P. Entz, Art. „Elmspring" ebenda. Weitere Nachrichten verdanke ich Herrn J. Horsch-Scottdale. — Bertha W. Clark, University of Chicago, hat eine höchst beachtenswerte Darstellung der gegenwärtigen nordamerikanischen Siedlungen geliefert: „The Huterian Communities", in The Journal of Political Economy, Vol. XXXII No. 4, 1924. Die Huterer konzentrieren sich fortschreitend nur noch auf Farmwirtschaft. Clark bietet eine wesentliche Ergänzung zu Liefmanns Bericht.

Die Huterer Gemeinde war eine Zentrale des friedfertigen Täufertums. Während sich letzteres, erstmals in größerem Maß aus heimatlicher Verbindung gelöst, zu bilden begann, provozierte die Predigt „der Taufe als Bundzeichen der Streiter des ankommenden Reiches Christi" durch den Kürschner Melchior Hoffmann in den Städten des Nordwestens eine Spaltung in aktiv-aggressive und in passiv-zuwartende Täufer. Vorhergegangene blutige Verfolgungen hatten noch besonders den Boden bereitet. In Straßburg, Haarlem, Amsterdam versuchten die Gewalttäufer ihre Herrschaft aufzurichten, was ihnen dann in Münster[1]) gelang. Der Bäcker Jan Matthys aus Haarlem, der Schneider Jan Bockelson van Leyden, der Münsterer Ratsherr und Tuchhändler Knipperdolling und der (gleich dem Propheten Melchior Hoffmann) eben noch Luthers Anhänger gewesene Predikant Rothmann terrorisierten dort die „Gottlosen" und wiesen sie aus. Bockelson ließ sich 1534 zum König von Zion proklamieren. Anderthalb Jahre trotzte die täuferische Theokratie dem bischöflichen Heer. Durch den Belagerungsring zogen Apostel des neuen Jerusalem in alle Welt hinaus. Nach dem Umsturz der Sozialordnung wurden

1) Jene Literatur, welche die Münsterer fälschlich zu typischen Exponenten des gesamten Täufertums macht, ist bereits Kap. I, Anm. 8, sowie auch oben in 8 angeführt. — Nur die neuesten Forschungen über Münster kommen hier in Betracht. C. A. Cornelius, Gesch. d. Münsterischen Aufruhrs, Leipzig 1860, bricht nach großzügiger Vorgeschichte ab, zu letzterer s. auch zur Linden, Melch. Hoffmann, Haarlem 1895. — H. Detmer, Ueber d. Auffassung von der Ehe und die Durchführung der Vielweiberei in Münster, 1904; H. v. Schubert, Der Kommunismus in Münster und seine Quellen (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften) 1919; H. Ritschl, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster, Ursachen und Wesen d. täuf. Kommunismus, Bonn 1923; Kautsky a. a. O. S. 253 ff.

in Münster zuletzt sog. kommunistische und polygame Gebräuche geübt. Der wahre Sachverhalt wird wohl niemals völlig klarzulegen sein. Um so eifriger wurde an ihm gedeutet. Noch kürzlich hat der Heidelberger Kirchenhistoriker v. Schubert die Geschehnisse in ökonomischer Hinsicht als vollendeten Kommunismus und die Vielweiberei für „halben Geschlechtskommunismus" erklärt, um schließlich den „Praktiker" Jan van Leyden mit dem „Theoretiker" Plato durch eine ideengeschichtliche Linie zu verbinden. Begründeter erscheint die Erklärung Karl Kautskys. Er sieht in der Wirtschaftsordnung der von überallher zusammengewürfelten Münsterer Gesellschaft eine kriegswirtschaftliche Rationierung, weil die Habe der Vertriebenen alsbald unter eine Ordnung der „Vorratswirtschaft" gestellt wurde, Diakone jedermanns Bestände aufschrieben, Maßnahmen zur Produktionssteigerung, Feldbauvorschriften und ähnliches „Lebenswichtige" anordneten, aber andererseits der individuelle Haushalt bestehen blieb und das Erbrecht nicht aufgehoben wurde. Die kürzlich erschienene Schrift H. Ritschls steht zwar dieser Deutung kritisch gegenüber, hebt sie aber nicht auf. Bedeutsam ist, wie Ritschl die religiöse Wurzel der Münsterer Institutionen eingehend nachweist. Auch die Auffassung von der Ehe und die Einführung der Vielweiberei gewinnt bei näherem Zusehen ein anderes Gesicht als die Fratze, zu der es politisch-historische Verleumdung gemacht hat. Detmer, ein neuerer Historiker, brachte hierin Aufklärung. So stellte er fest, wie noch ein Bekenntnis von 1534 zu Münster die Einehe christlich bekundet hat. Allerdings wurde dabei die Verehelichung mit Nichtwiedergetauften (gleich Heiden) verboten und Scheidung bei Nichtübereinstimmung im täuferischen Glauben gestattet. Ausweisungen und Kampfverluste führten späterhin zu einem Ueberschuß an Frauen. Bei der Frage ihres Schutzes kam die täuferische Urtendenz, das biblische Leben nachzuahmen zu radikalster Ueberspannung. Die Vielweiberei der frommen Väter im Alten Testament, die Vorstellung, daß das Volk Gottes sich rastlos vermehren müsse — mit solchen Argumenten brach Jan van Leyden erst in tagelangen Disputationen eine starke Opposition, um dann selbst das Vorbild der Vielehe zu geben. Den bald entstandenen Wirrnissen suchte er abzuhelfen mit der Zubilligung, daß sich jede unverheiratete Frau aus der Gemeinde Christi einen Vormund oder Beschützer wählen könne. Naturgemäß machten sich grobe Motive geltend, die mit der Gefährdung und am Ende der Täuferherrschaft in Blut und Schrecken übergingen. Dann hat die Grausamkeit der durch Hunger und Verrat siegreich gewordenen Belagerer das Unheil des „neuen Zion" vollendet.

In der Täufergeschichte bleibt Münster die blutigste Episode der aggressiven Richtung. Ihre negative Wirkung ist bereits gekennzeichnet worden. Die ausgeprägteste Form im Gesamtbild des Täufertums, die der Huterer, ragt noch immer in unsere Zeit hinein. In der Geschichte der täuferischen Ideen spielen sie eine noch wenig erforschte Rolle. Mindestens eine innere Verwandtschaft liegt vor mit den Plänen des Doopsgezinden B. C. Plockhoy [1]), der 1658 Cromwell und dem Parla-

1) Plockhoy erstmals eingehend behandelt durch G. P. Quack, Beelden en Groepen, Amsterdam 1892, S. 201 ff., darnach Bernstein, Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution, Stuttgart 1908. Darüber hinaus, bezüglich amerik. Quellen C. H. Smith, The Mennonites of America, Goshen 1909, S. 81 ff., Pl. and the Mennonite Colony on the Deleware.

ment vorschlug, „die Armen glücklich zu machen", „arbeitsloses Einkommen" zu verhindern, „by bringing together a ... well qualified people into one Householdgovernment or little Commonwealth" bei streng genossenschaftlicher, nicht absolut eigentumsloser Ordnung. Amsterdam half ihm 1663 eine entsprechende Kolonie im amerikanischen Nieuw Neederland gründen. Das Prinzip der Plockhoygemeinde — der ersten größeren Mennonitensiedlung in Amerika — kam durch baldige Kriegszerstörung nicht mehr zur Wirkung. Plockhoy starb bei den Mennoniten in Germantown.

Von den Täufergebieten der Reformationszeit weisen heute nur noch die Niederlande und in bescheidenerem Maße die Schweiz (Kant. Bern) „eingesessene" Täufer auf. Ueberall sonst haben wir es mit Flüchtlingsniederlassungen und Auswanderungskolonien zu tun.

Die Wanderungen der Huterer aus ihrem ersten Asyl in Mähren sind oben vermeldet worden.

Von der schweizerisch-süddeutschen Gruppe[1]) erhielt sich im wesentlichen nur der ländliche Stamm aus den Kantonen Zürich, Bern und Basel. 1650—1720 wanderte er unter Verfolgungsdruck aus, nur kleinere Gruppen in Emmenthal und im Jura hinterlassend, und siedelte sich längs des Rheins in den kriegszerstörten Gebieten an. Diese bäuerlichen Täufer entwickelten sich meist zu Pächtern größerer Güter bzw. Viehwirtschaften, die Hauptsitze im Elsaß und in der Kurpfalz. Einige Dorfhandwerker wurden in die Grafschaft Wied (Neuwied) aufgenommen, wie auch einige Emigrantenfamilien in den Niederlanden gediehen, wo sie sich mit den Doopsgezinden vermischten. Auch die in Litauen angesiedelten schweizer Täuferfamilien vereinigten sich mit den dort befindlichen Mennoniten holländischer Abkunft. Nach Amerika, zunächst Pennsylvanien, wanderten Berner Täufer um 1710 direkt aus. Die Haupteinwanderung der schweizer Exulanten geschah aber aus der Pfalz, bereits im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts beginnend. Im Lauf der Jahrhunderte breiteten sie sich von Pennsylvanien aus als Farmer nach Virginia, Ohio, Illinois, Indiana, seit 1874 auch nach Kanada (Ontario) und seitdem wachsend über alle Staaten Nordamerikas aus[2]).

Erst seit der Zeit um 1800 konnten sie von den Rheingebieten aus in die übrigen süddeutschen Gebiete, Hessen, Württemberg, rechtsrheinisch Bayern, einwandern, damals auch nach Galizien. Diese Gebiete wurden während des 19. Jahrhunderts — meist zur Meidung der Militärdienstverpflichtung — zu neuen Ausgangspunkten des schweizerischen Stammes nach Amerika.

Die niederrheinisch-niederländisch-norddeutsche Gruppe: Der Täuferstamm am Niederrhein, vorzüglich von Webern gebildet, aber in allen Kreisen verankert, erhielt sich zum Teil noch bis ins 19. Jahrhundert in Aachen, Cleve, Goch, Emmerich. Die Intoleranz katholischer Regierungen hat noch um 1700 zu schweren Bedrückungen geführt. Dadurch wurde die Gemeinde Krefeld verstärkt, wo (unter oranischen Freiheiten) die dorthin geflüchteten Leineweber und Verleger im 18. Jahrhundert die Seidenindustrie schufen[3]).

---

1) S. Kapitel III ff.

2) C. H. Smith, The Mennonites of America, Goshen (Indiana) 1909. Kürzer gefaßt und bis zur Gegenwart; Ders., The Mennonites, a brief history .. in both Europe and America. — Regierungsbericht über die neuestens erfolgte Niederlassung in Mexiko, „Menn. Rundschau", Scottdale, Pa. 1921, Nr. 45, S. 6 f. Zur Auswanderung nach Kanada, Berichte d. „Mennonite Colonization" in „Christl. Bundesbote", Berne (Indiana) 1924, Nr. 1. — Zur Charakteristik des gesamten amerikanischen Mennonitentums u. dessen kultureller Bedeutung siehe J. E. Hartzler, Education among the Mennonites of America, Danvers, Ill., 1925.

3) Rembert, Die „Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich, Berlin 1899. — Die nach Krefelder und Düsseldorfer Archivstudien verfolgte Entwicklung der Menn. Gemeinde

Von den täuferisch revolutionierten niederrheinischen Gebieten und von Ostfriesland her wurde der Katholizismus der Habsburgischen Niederlande erschüttert. In Holland, Zeeland, Friesland entstanden um 1530 überall Doopsgezindengemeinden. In Belgien ging aus täuferisch durchsetzten Webergilden eine selbständige Gruppe hervor, die in den Handelsstädten ungestört gedeihen konnte und sich über die Gildenbrüder hinaus ausdehnte. Seit der in den 1550er Jahren auch hier einsetzenden Verfolgungen zogen die Flaminger vornehmlich nach Holland, Friesland, Twente und brachten in die Gemeinden der Seefahrer und Bauern gewerbliche und händlerische Elemente. Die Doopsgezinden [1]) bilden von Anfang an eine wirtschaftlich bedeutsame Schicht, waren deshalb bereits in den 1570er Jahren befähigt, das Befreiungswerk Wilhelms v. Oranien wesentlich zu finanzieren, worin die ihnen seit 1577 zugestandenen Rechte wurzeln. Bis dorthin hatten die Verfolgungen das Täufertum in alle Provinzen getragen. Aus wirtschaftlichen und politischen Gründen waren die Unterdrückungen in den Provinzen selbst noch zu Albas Zeiten ungleicher Art. Die ökonomische Ursache und Wirkung dieses Umstandes sind noch wenig untersucht. Augenscheinlicher ist die entsprechende Bedeutung der Flüchtlingszüge ins Ausland. Die hochentwickelte Wirtschaftskultur der Niederlande fand in den Doopsgezinden erstmals zahlreiche Verpflanzer. Sie eröffneten (während der Verfolgung nach 1535) die bald wechselseitigen Flüchtlingsbeziehungen mit England.

Auch die älteren Gemeinden der Grafschaft Ostfriesland hatten ihnen Zuflucht geboten. Emden wurde zum Hauptplatz der Täufer, wo sie sich wie in Norden und Leer zu großen Reedern und Handelsleuten entwickelten [2]).

Unter schaumburgisch-dänischer Herrschaft bildete sich seit 1700 eine Mennonitengemeinde niederländischer Abkunft in Altona, später Hamburg [3]). Sie trägt den gleichen industriell-händlerischen, der Weberei zugeneigten Charakter, der die Art des niederländisch-nordwestdeutschen Mennonitentums — von einigen friesischen Landgemeinden abgesehen — vorwiegend ausmacht.

Die Mennonitengemeinden Krefeld und Hamburg-Altona beteiligten sich Ende des 17. Jahrhunderts an der ersten größeren Auswanderung nach Amerika, wo sie die Textilstadt Germantown gründen halfen.

Doopsgezinde Bauern, besonders friesische, flohen bereits in den 1530er Jahren mit Hilfe der niederländischen Ostseeschiffahrt nach Preußen und Polen. Beim Wiederaufbau des im polnischen Krieg zerstörten Gebiets, bei Erschließung des Weichselmündungslands waren sie infolge ihrer heimatlichen Spezialität (Polderwirtschaft, Deichbauten) geschätzt [4]).

Krefeld gehört dem dieser Arbeit nicht eingeschlossenen „industriell-händlerischen" Typus an. Die Angaben Remberts a. a. O. S. 570 ff. bieten Uebersicht und nähere Literatur. S. neuerdings auch „Monatsbl. d. Menn. Gemeinde Krefeld" durch Pastor Kraemer, 1900/09. Ferner die von Rembert herausg. Ztschr. „Heimat", i. A. des Krefelder Gesch. Vereins, 1921 ff., dessen Art. „v. Elten", Menn. Lex., „Cleve" ebenda.

1) Blaupot ten Cate, Geschiedenis d. Doopsgezinden in Friesland, Leeuward. 1839; .. in Groningen, Overyssel, Ostfriesland, 1842, 2 Bde; .. in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland .. 1847, 2 Bde. Die wirtschaftsgeschichtliche Seite findet sich nur gelegentlich behandelt. Näheres in dieser Hinsicht bei Dos, Art. „Belgien", „Flandern", Menn. Lex.

2) P. Müller, Die Mennoniten in Ostfriesland, 16.—18. Jahrhundert, Emden, Borkum, 1887. Auf Grund neuerer Forschungen: J. ten Doornkaat, Kurze Mitteilungen aus der Geschichte der Mennonitengemeinden in Ostfriesland .. aus der Nordener Gemeinde i. Bes., bis 1797, Norden 1903.

3) B. C. Roosen, Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona, Hamburg 1886/87. R. Ehrenberg, Altona unter Schaumburgischer Herrschaft. Altona 1891 ff., Heft 4, „Gewerbefreiheit und Zunftzwang in Ottensen und Altona", 1543 bis 1640, Heft 5, Piper, Reformierte und Mennoniten Altonas.

4) M. Schön, Das Mennonitentum in Westpreußen, Berlin 1886. B. Schu-

In Danzig und Elbing konnten doopsgezinde Bortenwirker und Branntweinbrenner, zwar von Zünften beschwert, städtische Gemeinden bilden, aus welchen bei stetem Konnex mit den Niederlanden im 18. Jahrhundert Großkaufleute und Bankiers hervorgingen [1]).

1780—1850 wanderten aus den westpreußischen Landgemeinden große Teile nach der südrussischen Steppe, durch die Zarin Katharina erstmals geworben, durch wirtschaftliche Behinderung und angesichts der seit der Jahrhundertwende in Preußen problematisch gewordenen Wehrfreiheit zur Auswanderung ermuntert [2]).

Bis 1874 unter völliger Toleranz, wobei die religiöse Gemeinde auch den politischen Verband bildete, haben die mennonitischen Kolonisten in den Gouvernements Jekaterinoslaw, Taurien, Saratow, Samara, später auf der Halbinsel Krim und in Turkestan eine hochkultivierte Wirtschaft entwickelt. Der Handel am Schwarzen Meer kam zum Teil unter ihren Einfluß. Autarkisch zusammengeschlossen enthielten ihre Siedlungen Banken, Versicherungsinstitute, landwirtschaftliche Maschinenindustrien. Ein eigenartiges System der Landversorgung des mennonitischen Nachwuchses führte zu Tochterkolonien bis nach Sibirien.

1874 hat die allgemeine Wehrpflicht in Rußland größere Auswanderungen nach Nordamerika (Kansas und Kanada) hervorgerufen. Der größte Teil, dem zum Ausgleich der Wehrfreiheit sogenannte Forsteidienste auferlegt wurden, blieb.

Weltkrieg und Revolutionen haben die Siedlungen meistens zerstört. Derzeit werden rußländische Mennoniten in Kanada und Mexiko angesiedelt, während internationale mennonitische Hilfsorganisationen den Wiederaufbau der Kolonien am Schwarzen Meer begannen.

Statistischer Ueberblick (1924) [3]).

Europa:	Getaufte und Ungetaufte:	Amerika:	nur Getaufte:
Deutsches Reich	9 000	Vereinigte Staaten	90 000
Freie Stadt Danzig	5 000	Kanada	20 000
Schweiz	2 000		
Niederlande	70 000	Mexiko	1 000
Frankreich	4 000		
Polen	2 000	(Gesamtziffer ergibt sich schätzungsweise aus	
Ver. Russ. S.S.Republiken		der Verdoppelung der Getauftenziffer).	
(auch d. asiatischen)	100 000 (?)		

Auf der ganzen Erde sind demnach rund 400 000 Mennoniten anzunehmen.

Im Deutschen Reich gab es (amtl. Stat.): 1890: 22 365 Mennoniten
1910: 21 390 Mennoniten.

---

macher, Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preußen z. Zt. Herzog Albrechts, Leipzig 1903. — S. Szper, Neederlandsche Nederzettingen i. West-Pruisen gedurende den Poolschen Tijd, Enkhuizen 1913.

1) H. G. Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde, Entstehung und Geschichte, 1569—1919, Danzig 1919.

2) H. v. d. Smissen, Entwicklung und jetziger Stand der deutschen Mennonitenkolonien in Südrußland, Petermanns Geogr. Mitteilungen 1898, S. 169 ff. (mit Kartenwerk). — M. P. Friesen, Die altevangelische Menonnitenbruderschaft in Rußland, Halbstadt 1911 (ausführliche Literaturangaben). C. Bergmann, Art. „Chortiza", Menn. Lex.; über die internat. menn. Hilfsmaßnahmen B. Unruh, Art. „Emergency relief", ebenda.

3) Die europäischen Angaben beruhen z. T. auf amtlicher Statistik, doch sind die Berichte ungleicher Art. In der Schweiz erfolgt eine Ausscheidung nach Mennoniten nicht. — Nach G. Michl, Religions- und kirchliche Statistik, Beiträge zur Statistik Bayerns, Nr. 56, München 1921, S. 18 f. wäre für das Reich zu vermuten, daß aus der Sammelrubrik

Indessen hat der Friede von Versailles im Westen und Osten die stärksten Mennonitengemeinden abgetrennt; auch hielt der relative Rückgang an. Die niederländischen und schweizerischen Ziffern entsprechen den Zählungen der letzten 15 Jahre. Die Kriegsfolgen lassen Vergleiche der übrigen europäischen Angaben nicht zu.

H. P. Krehbiel-Newton (Kans.) gibt für 1909 an:

	Church-Members	Sunday School Members
Vereinigte Staaten	56 449	45 408
Kanada	17 297	7 902

III. Die täuferische Art in der Schweiz.

Die Grundtendenzen der friedlichen täuferischen Art sollen in ihrer schweizer Erscheinung, die weithin bestimmend war, geschildert werden. Dort ist sie in einem verhältnismäßig geschlossenen Bezirk zu beobachten, im Herrschaftsbereich politisch und kulturell unter sich ähnlicher Stadtstaaten. Die Quellen sind wohl so vollständig als möglich freigelegt und von der Geschichtsschreibung dargestellt worden.

Als Quellen standen zur Verfügung: E. Egli, Aktensammlung zur Gesch. d. Züricher Reformation 1519/33, Zürich 1879. Steck und Tobler, Aktensammlung zur Gesch. d. Berner Ref. 1521—32, Bern 1923. J. Strickler, Aktensammlung z. schweizer. Ref.Gesch. 1521/32, Zürich seit 1878. Die beiden zuletzt genannten Sammlungen enthalten zur Täufergeschichte nichts wesentlich anderes, als was Egli bietet; die Sammlung der „eidgenöss. Abschiede" bietet für die Reformationsperiode, verglichen mit Eglis Aktensammlung, gleichfalls kein wesentlich neues Material. J. Keßler, „Sabbata" (St. Galler Chronik 1519/35), herausg. von Egli und Schoch, St. Gallen 1902 und „Die Chronik des Bernhard Wyß 1519—1530" (betr. Zürich) herausg. von G. Finsler, Basel 1901, boten dank ihres ausgezeichneten Kommentars viel Hilfe!

Speziell täuferische Selbstzeugnisse, soweit sie nicht in den Sammlungen als Verhörsprotokolle und andere Gerichtspapiere auftreten, boten sich noch in folgenden:

„sonstige Christen" erst seit 1910 die einzelnen Denominationen auszuscheiden wären. Dies trifft bezüglich Mennoniten bereits für die Volkszählung von 1890 zu, jedoch nicht für die frühere Reichsstatistik, auch nicht für die Berufszählungen von 1882, 1895 und 1907. Weiterhin waren die Einzelländer mit eingesessenem Mennonitenbestand, so Preußen, aber auch Bayern, von jeher an einer genauen Mennonitenziffer interessiert (Sondererhebungen in Preußen bei der Militärdienstfrage und sonstige Spezialstatistik über Dissidenten 1846 bis 1864, Mannhardt, Wehrfreiheit der altpreuß. Mennoniten, Marienburg 1863, Anhang. — Michl legt die Bewegung der außerkirchlichen Gruppen nicht dar. — Die „menn. Kirchenstatistik" lebt in Deutschland neuerdings wieder auf, ältere Nachrichten waren nur unzulänglich erreichbar. S. Hege, Art. „Baden", „Deutsches Reich", „Europa". Neff, Art. „Bayern", Menn. Lex.

Die amerikanischen Angaben sind privat geschätzt, begründet u. a. auf Smith, Mennonites, 1920; H. P. Krebbiel, Mennonite Churches of Northamerica, a statistical compilation, Newton (Kansas), Berne (Indiana) 1911. Hier werden prinzipiell nur „getaufte Glieder" als Mennoniten d. h. Church members gezählt, Sunday-School members betreffen zu ½—⅓ noch Ungetaufte (Kinder). — Auch die Zählungen der Zensusbehörde der Ver. Staaten beruhen auf ungleichen Berichten. S. Religious Bodies (1916), Washington 1919, II, 416—445. — A. Keller, Dynamis, Formen und Kräfte des Amerikanischen Protestantismus, Tübingen 1922, gibt S. 77, 82 über 800 000 Mennoniten in den Ver. Staaten an, das Ergebnis einer unmöglichen Komputation.

Mehr und näheres Zahlenmaterial zur Illustration der Verschiebungen der Mennonitenziffern war in nur ungenügender Weise erreichbar.

Conrad Grebels — des „Erzwiedertäufers" und Genossen — Schreiben an Thomas Münzer vom 5. September 1524, abgedr. bei Cornelius, Gesch. d. Münsterer Aufruhrs, Leipzig 1860, II, Beil. I, 240 ff. (vgl. Grebel an Vadian am 3. September 1524, Vad. Briefsammlung III, 85). Conrad Grebels „Protestation und Schutzschrift", abgedr. in „Zwinglis Werke", herausg. von Koehler III, 368 ff. im Anschluß an die Einleitung Koehlers zu „wer Ursach gebe zu Aufruhr". Conrad Grebels Briefe an seinen Schwager Joachim von Watt zu St. Gallen in „Vadianische Briefsammlung", herausg. v. E. Arbenz, Mitt. zur vaterländ. Geschichte v. histor. Verein in St. Gallen, 24. Bd. 1890/91, 25 Bd. 1891/94, besonders in Betracht kommt 27. Bd. 1897/1900 (1523/25).

Es ist nichts darüber bekannt und auch unwahrscheinlich, daß die täuferische Art entstand oder auch nur wesentlich beeinflußt wurde durch Orientierung an „Literatur". Die Täufer waren keine buchgelehrten Theoretiker. Berichtet Keßler a. a. O. S. 143: „welcher aber ihre Gründ und Geschrift begehrt zu wissen, sind derhalben von ihnen ausgegangene Büchli", die Egli im Kommentar ebenda S. 559 für verloren hält, so wird es sich — verglichen mit anderen nichtschweizerischen Täufergruppen — um älteste Gemeindevereinbarungen handeln, wie eine solche alsbald zu nennen ist. Füßlin a. a. O. II, 352 gibt ohne Beleg an, in den ersten Züricher Täuferversammlungen sei nicht nur das neue Testament gelesen worden. „Oft lasen sie auch in Carlstadts Büchern, die bei ihnen in großer Hochachtung waren..." Wir kennen auch Grebels Interesse an Carlstadt, J. Strauß und anderen aus seinen Briefen an Vadian. Wir kennen aber auch die Kritik der Grebel und Gen. an den deutschen Radikalen. Mehr und Näheres ist nicht bekannt. Für unser soziologisches Interesse genügt die Tatsache, daß die Täufer in ihren Bekenntnissen und Aussagen immer nur biblisch argumentieren ohne Bezugnahme auf zeitgenössische Schriftsteller. Nur einmal in dem unten bezeichneten Berner Gespräch von 1538 beruft sich ein Täufer auf Grebels Vorbild eines von der Welt abgestandenen Mannes.

Es besteht hier kein Anlaß eine Literaturgeschichte und Biographie der schweizer Täuferführer bzw. der ihnen Nahestehenden zu geben. Sie erließen keine speziellen Lebensordnungen, sehr zum Unterschied der Huterischen Führer, die eine Ausnahme bilden, ihrem außergewöhnlichen Wirkungsbereich entsprechend. Es ist bemerkenswert, daß später im schweizer. Täuferkreis und seinen Filialen — bis zur Gegenwart — von den ersten Führern nur ein kleiner Kreis von Geschichtsinteressierten etwas weiß. Die täuferische Geschichte ist dem eigenen Kreis eigentlich erst seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eröffnet worden. Die Verteidigungsschriften der ersten Führer, insbesondere zur Begründung des biblischen Standpunkts in der Tauffrage, waren in erster Linie an kirchliche und weltliche Häupter gerichtet. — S. die Art. von Hegler über Denk, Hubmaier in RE., ebenda Keim über Hätzer. Wichtig ist die neueste Schrift von Sachsse, D. B. Hubmaier als Theologe, Berlin 1914, mit vollständiger Bibliographie.

Ueber die täuferische Haltung berichten am ehesten noch folgende Dokumente:

„Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, 7 Artikel betreffend, item ein Sendbrief Michael Sattlers an eine Gemeine Gottes samt seinem Martyrium" (1527), benützt nach W. Koehler (Flugschr. aus den ersten Jahren der Reform. herausg. v. Clemen, II, Leipzig und New York 1908). — Sattler, ehemaliger Mönch, hatte sich den Züricher Täufern angeschlossen, 1525 als Ausländer ausgewiesen (Egli, Aktenss. Nr. 863), zog er, ein „Führnehmer im Tauforden" im Land umher. In einer Täuferversammlung zu Schlatt bei Konstanz entstand unter seinem Einfluß obige „Vereinigung", deshalb auch „7 Artikel von Schlatten am Randen" genannt. Sie bieten mindestens für das 16. Jahrhundert von der Schweiz bis nach Holland die Grundauffassung des passiven Täufertums. Zwingli hat die Artikel in seine Streitschrift „In Catabaptistarum Strophas Elenchus" aufgenommen und hier zerpflückt. Koehlers Einleitung zur Vereinigung" S. 289 ff. befaßt sich im einzelnen damit. Hier interessiert die „Vereinigung als solche, nicht der gegen sie gerichtete „Machtspruch des Kirchenmannes" (Koehler S. 289). Sattler ist 1527 auf Befehl der vorderösterr. Regierung hingerichtet worden. S. alles Nähere bei G. Bossert, Art. Sattler RE.

Von schweizerischen Täufergesprächen sind herangezogen worden: „Ain gesprech

etlicher predicanten zu Basel, gehalten mit etlichen bekennern des widertauffs", 1525, o. O., herausg. v. Oekolampad. — „Handlung oder Acta gehaltener Disputation Gespräch zu Zoffingen inn Berner Biet mit den Widertäuffern. Geschehen am ersten Tag July 1532", s. W. J. Mc. Glothlin, D. Berner Täufer bis 1532, Berlin 1902 (Diss. i. Ausz., S. 8 ff.).

Folgende „Gespräche" konnten erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit eingesetzt werden: „Ein Christenlich gespräch gehalten zu Bernn zwüschen den Predicanten un Hansen Pfyster Meyer von Arouw, den Widertouff, Eyd, Oberkeyt, und andere Widertöufferische Artickel betreffende. Anno M. D. XXXI. an dem xix. tag Aprilis". Pfyster Meyer, ein bekannter Täuferführer, läßt sich von den Predicanten überzeugen, leistet Widerruf und hält ein entsprechendes Gespräch „mit seinen mitgefangenen Brüdern". Dieses von der Berner Geistlichkeit herausgegebene Gespräch ist des propagandistischen Zweckes wegen historisch interessant. Prinzipiell Neues wird nicht geboten, auch nicht in : „Acta des gesprächs zwüschen predicanntenn unnd Teuffbruederen Ergangen Jnn der Statt Bernn von xi. Mertzens biß uf den xvii. desselben Monats Jm MDXXXVIIIten Jar", Band 80 der „Unnützen Papiere", Staatsarchiv Kanton Bern, offizielle Abschrift im Besitze des Mennonite Publishing House Scottdale, Pa. Vgl. die unten genannte Schrift von E. Müller.

Zeugnis vom täuferischen Wesen gibt auch der „Ausbund, d. i. etliche schöne christenliche Lieder, wie die in der Gefängnuß zu Passau in dem Schloß von den schweitzer Brüdern und von andern rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden", nicht vor 1570, bis zur Gegenwart in zahlreichen Auflagen von deutschen und amerikanischen Mennonitengemeinden herausgegeben. Vgl. R. Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer, Berlin 1903.

Die „Abrede und Verordnung der Diener und Aeltesten in der Versammlung zur Straßburg 1568 und 1607" ist in ihrer Entstehung noch wenig erhellt, allem nach aber unter Einwirkung von schweizer Brüdern entstanden. Auszugsweise gibt sie Müller, Bernische Täufer S. 50 f. aus einem Privatdokument Emmenthaler Täufer wieder. Vermutlich aus gleicher Quelle enthält sie reichhaltiger „Christl. Gemeindekalender" 1906, S. 135 ff. Letzterer Abdruck wird hier benützt. Ihm ist auch das Titelblatt beigegeben, welches für eine nicht genau zu definierende Zeit die täuferische Tracht illustriert.

Chronologische Darstellungen der Täuferbewegung sind für alle hauptbeteiligten schweizer Gebiete vorhanden: E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit, Zürich 1878. — C. Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660, Leipzig 1916 (Diss.). — E. Müller, Geschichte der bernischen Täufer, Frauenfeld 1895 (reicht mit viel Aktenmaterial bis in die neueste Zeit, wird ergänzt durch de Quervain, Kirchliche und soziale Zustände in Bern, 1528/36, Bern 1905). — W. J. Mc. Glothlin, Die Berner Täufer bis 1532, Berlin 1902. — A. Fluri, Beiträge zur Geschichte der bernischen Täufer, Berlin 1912 (Separatdrucke aus „Blättern für bernische Gesch....."). — J. Heiz, Täufer im Aargau, Separatdrucke aus „Taschenbuch d. hist. Ges. des Kant. Aargau pro 1902", Aarau 1902. — E. Egli, Die St. Galler Täufer (Ref.Zeit), Zürich 1887. — P. Burckhardt, Die Basler (Ref.Zeit u. darüber hinaus), Basel 1898. — C. A. Bächtold, D. Schaffhauser Wiedertäufer i. d. Ref.zeit, i. „Beiträge zur Vaterl. Gesch.", hersg. v. hist.-ant. Verein d. Kantons Schaffh. 1900, 7. Heft, S. 73—118.

Zum ganzen wurden noch herangezogen: H. Bullinger, Von dem unverschampten Fräfel, ärgerl. Verwirren und unwarhafften leeren der selbsgesandten Widertöuffern ... Ein guter Bericht von Zinsen. Ouch eine schöne underwysung von Zähenden. Zürich 1531. — H. Bullinger, Der Widertöufferen ursprung, fürgang, Secten, wäsen, fürnehmen u. gemeine irer leer Artickel ouch ire gründ und warum sie sich absündern. Zürich 1560. — G. Straßer, Der schweizerische Anabaptismus z. Zt. d. Reform. in „Berner Beiträge zur Geschichte d. schweiz. Reform. Kirchen", herausg. von F. Nippold, Bern 1884. S. 166 ff. bietet lediglich eine Zusammenfassung der zu seiner Zeit vorliegenden Forschungsergebnisse. — R. Nitsche, Gesch. d. Wiedertäufer in der Schweiz zur Reform.zeit, Einsiedeln, New York 1885, bringt nichts Neues; desgl. nicht H. S. Burrage, History of the Anabaptists in Switzerland, Philadelphia 1881. — E. Egli, Schweiz.

Ref. Geschichte I, 1519/25, herausg. von G. Finsler, Zürich 1910. — R. Staehelin, Huldreich Zwingli, 2 Bde., Basel 1895/97.

S. weiterhin „Quellen zur schweizer Geschichte", N. F. Basel 1914: I, 95, II, 736 ff.

Aus dem Freiheitsheer des „ewigen Bundes" der schweizer Bauernschaften, welches die Unabhängigkeit vom Reich gesichert hatte, war ein Kriegsgewerbe geworden [1]). Eidgenössische Bauern waren die begehrtesten Soldknechte der Nachbarstaaten. Das Reislaufen gedieh als Privaterwerb und als Staatsunternehmen zugleich. Politische Selbständigkeit und Sicherheit gerieten dabei in Gefahr. Fremdländische Pensionen und Bestechungsgelder an die regierenden Geschlechter, Solden an die Heerläufer der fremden Mächte (auch des Papstes) lockerten und lösten die bodenständige Wirtschaft auf. Die Bauernsöhne kamen zu Tausenden nicht wieder. Wer heimkehrte, war durch Beuteerwerb verwöhnt und, zuchtlos, der Arbeit entfremdet. Bei zunehmendem Luxus wuchs die Grundbesitzverschuldung. Der Niedergang des Landbaues schritt fort. Die Austauschverhältnisse zwischen Stadt und Land kamen in dem bisher fast autarkischen Gebiet in Mißstand. Den Ansprüchen der städtischen Landrentner wurde nur noch unvollkommen genügt. Die Folgen der großen europäischen Wirtschaftsumwälzung erfaßten gerade auch die schweizer Handelsbrücke. Die Geldentwertung verschärfte die Zerwürfnisse. Ihre Ursache wurde nicht erkannt, sondern subjektiv als Wirkungen der Handelsmonopole, der Münzwirren, kurzum nur als Wucher und Habsucht bestimmter Schichten verschrieen. Die in so verschiedenartigen Zusammenhängen lebendige Kritik bekam in den gebildeten Kreisen Zufuhr durch den Humanismus. Erasmus von Rotterdam war 1514 in Basel erschienen, das nun zu einer Zentrale rationalistischen Geistes wurde.

Noch ehe Luther auf Zwingli [2]) zu wirken begann, hatte zuletzt Erasmus einen

1) Vgl. für hier und das folgende: M. Claassen, Schweizer Bauernpolitik im Zeitalter Zwinglis, Sozialgesch. Forschungen IV, Weimar 1899: „Reislaufen und Landwirtschaft", S. 9 ff., 35 f. — K. Dändliker, Stadt und Kanton Zürich, Zürich 1910, II, 256 ff. u. früher. D. hält S. 480, Anm. 229, Claassen für nicht immer ganz zuverlässig. — Bergmann a. a. O. S. 7 ff. schildert die Verhältnisse der Schweiz im Anschluß an die letztgenannten Autoren. Ueber das Pensionenwesen in Bern, Th. de Quervain a. a. O. S. 158 ff.

2) Zwinglis gleich zu schilderndes Verfahren gegen die Täufer wird hier nur zur Beleuchtung der verschiedenen Naturrechtsauffassungen angeführt. Schon die ersten Schriften Zwinglis, die noch nicht einmal direkt gegen Täufer gerichtet sind, lassen den alsbald realen Gegensatz erkennen. Die späteren Schriften, speziell zur Täuferbekämpfung, sind fast nur theologisch-dogmatischer Natur.

Zugrunde gelegt wurden H. Zwinglis sämtliche Werke, herausg. von Egli, Finsler, Koehler, Korp. ref., Leipzig seit 1905, soweit noch nicht vollständig H. Zwinglis Opera herausg. von Schuler und Schulthess, Zürich 1828. Eglis usw. Ausgabe enthält in historisch-biographischen Einleitungen Charakteristiken des Täufertums nach neuesten Forschungsergebnissen, besonders wertvoll ist Koehlers Einleitung zu den Zeugenaussagen Zwinglis im Täuferprozeß 1525, IV, 160 ff. (Erstgenannte Ausgabe zit. als W.). Von Koehler vgl. noch „Die Geisteswelt U. Zwinglis", Gotha 1920. A. Baur, Zwinglis Theologie, Halle 1889, setzt sich II, S. 1—245, gewissermaßen als Anwalt Zwinglis mit den Täufern auseinander. Vgl. von ihm auch „Zur Einleitung in Zwinglis Schriften in catabaptistarum strophas elenchus", Ztschr. f. Kirchengeschichte, herausg. von Brieger, 1889 (X), S. 33. Baurs Exegetik der Schriften gegen die Täufer

Theologen des Humanismus aus ihm gemacht. Er bestärkte seine pazifistische Stellungnahme, die z. T. auch aus den Schicksalen der Soldtruppen entsprungen war. Zwinglis reformatorisches Werk setzt ein mit der Sitten- und Friedenspredigt zur vaterländischen Erneuerung [1]). Er, der einst als Feldprediger nach Italien gezogen und selbst päpstlicher Pensionär war, mußte sich in eigener Person erst aus der Verkettung mit den Verhältnissen lösen.

1522 verbot Zürich das Reislaufen. Dies bedeutete ein Versiegen der gewohnten Einkommensquellen, was die Zinsen und Zehntenfrage neuerdings verschärfte. Der wirtschaftlich-soziale Konnex schien nun noch mehr bedroht. Schon hatte die teilweise Aenderung des katholischen Kultus zu konservativen und fortschrittlichen, ja radikalen Parteien geführt. Die zunächst rein geistlichen Gegensätze versteiften sich jetzt. Es kam vor, daß die Forderungen der klerikalen und weltlichen Rentner bereits von ganzen Gemeinden, religiös begründet, abgewiesen wurden. Zwingli stand so von vornherein inmitten politisch-wirtschaftlicher Konflikte. Die vordringlichen Zins- und Zehntenangelegenheiten drängten zur Stellungnahme und zur Lösung. Dies führte zu einem wesentlichen Stück seiner Reformationsleistung, was ja seiner Idee von Religion und Welt (oder „Kultur") nicht zuwider war. Hier aber verlief die Grenzlinie durch die nicht katholische Gruppe.

Zwingli's anfängliche Zinsverwerfung nach altkirchlicher Lehre trat bald zurück. Bezeichnenderweise sind seine praktischen Vorschläge enthalten in „Ratschlag betr. Ausschließung vom Abendmahl für Ehebrecher, Wucherer usw." (April 1525) W. IV, 25 ff. W. Koehler, erörtert hier gemeinsam mit H. Sieveking das Nähere. Vgl. Claassen, S. 82 ff.; Meyer S. 57 ff.; G. Schmoller S. 571 f.; H. Wiskemann S. 72 f.

Zwingli anerkennt Erb- oder Lehenszinse, weil wohlerworbene Rechte. Rent- oder Güldzinse, d. h. umgangene Geldzinse („erkaufte Pfennigzinse" wie er sie nennt), seien obrigkeitlich zu regeln. Bodenzinse seien prinzipiell nicht mehr zu gestatten, jedoch Bedrängten der Bodenkredit zu erleichtern, ewige Zinsen aber zu vermeiden, darum Kapitalisierungs- und Ablösungsregelung für bisherige. Für künftige wird Zinsmaximum bestimmt. Die

---

erhält durch die persönliche Haltung Baurs ein um so anschaulicheres Bild des ursprünglichen Gegensatzes. O. Dreske, Zwingli und das Naturrecht, Diss. Halle 1911, kennt den relig. Naturrechtstypus nicht. (Vgl. Rezension von Troeltsch, Theol. Lit.Zeitung 1913, Sp. 369 ff.) Auch kennt ihn nicht W. Herding, Wirtschaftliche und soziale Anschauungen Zwinglis, Diss. Erlangen 1917. Erst P. Meyer, Zwinglis Soziallehren (Diss. Zürich), Linz 1921, hält sich ganz an Troeltsch bzw. Koehler und gibt ein reiches Kontrastbild zur täuferischen Naturrechtsauffassung.

1) Zur Erasmischen Friedensidee bei Zwingli s. P. Wernle, Das Verhältnis der schweiz. zur deutschen Reform. in „Basler Ztschr. f. Gesch. u. Altertumskunde", Basel 1918, S. 227 ff. W. Koehler, Geisteswelt ... S. 24. P. Meyer, Soziallehren S. 10. Zu Zwinglis pazifistischem Auftreten s. Eglis Einleitung zu „Zeugenaussage und Predigtworte zu den Soldverträgen", 1521, und diese selbst. Zwinglis Werke, I, 70 ff., ebenda S. 255 ff. „eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz", 1522. In „eine treue und ernstliche Vermahnung an die Eidgenossen ....", 1524, III, 97 ff. schwindet bereits der pazifistische Grundzug. Zwinglis Predigt wider Pensionen und Pensionäre, III, 586 ff. Die radikale Ablehnung des Krieges, wie sie Erasmus pflegte, trat zurück, eine rein biblisch-christliche Verwerfung kam überhaupt nicht auf. Auffällig ist die „Vermischung des frommen und patriotischen Gefühls" im Sinne der alten Propheten (Egli ebenda I, 157) mit dem Hauptbestreben, den fremdländischen Kriegsdienst abzuschaffen.

Kirchenzucht soll die neue Ordnung garantieren helfen. Die Vorschläge wurden verworfen. Nach Zwinglis durchschnittlicher Billigung der tatsächlichen Verhältnisse und Anerkennung der Kreditnot ging der Rat auf den Rest seiner kirchlichen Einwände nicht mehr ein. (Vgl. auch das Gutachten der Geistlichen über das Zinsennehmen Nr. 2746, März 1530, i. Aktenst. zur Berner Ref.)

Auch die kirchlichen Zehnten verwarf Zwingli zunächst radikal. Vgl. Koehlers Einleitung zu „Ratschläge der Leutpriester auf die Beschwerden und ... erstes Gutachten betr. Zehnten" (Mai 1525) W. IV, 338 ff., wo Zehntenverweigerungen charakterisiert werden, ebenda IV, 434 ff. Zwinglis Entwurf eines obrigkeitl. Zehntenerlasses (Juli, August 1525). Später begründet er nach Römer XIII, 7 die Zehntenschuld aus göttlichem Recht. An Stelle des Mißbrauchs soll der rechte Gebrauch treten, d. h. die Zehnten allein im Dienst der kirchlichen Armenpflege stehen, jedoch auch dem Unterhalt des Priesters, jetzt Prädikanten, dienen. Wegen der weltlichen Abgaben sollen sich die Betroffenen direkt an ihren Zehntherren wenden. Vgl. P. Meyer, 67 ff., Wiskemann, 72, Claassen, 87 ff.

Zwingli pflegte die religiöse Erneuerung nicht als selbständigen Prozeß, der schließlich die gesamten Lebensverhältnisse durchdringen sollte. Er hatte nicht vor, die Menschen von der Ueberlieferung des Sozial-Tatsächlichen zu lösen. Die gewohnte christliche Einheitskultur sollte erhalten bleiben. Seine naturrechtliche Auffassung bezog ihr Wissen und Wollen nicht unmittelbar und nur von der Bergpredigt. Er stellt neben diese evangelischen Ideale den Dekalog, der notwendig sei der menschlich-sittlichen Schwachheit wegen, für die es schließlich nur den Gnadentrost gäbe. Die Kraft zum Guten aber bleibe immerdar verschüttet. Der Eigennutz habe die Herrschaft von Adam her. Das war die Grundstimmung seiner Predigt von „göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" [1]) (1523), die sozusagen seine Naturrechtslehre enthält. Christi Gesetz, das absolute Naturrecht, das ist die göttliche Gerechtigkeit. Sie sei und bleibe ein Ideal. Menschliche Gerechtigkeit, zwar „eine arme Gerechtigkeit", müsse das Schlimmste verhüten. In der Obrigkeit sieht Zwingli die Strafe und Rute für unsere Sünden oder an einer anderen Stelle: den Schulmeister Gottes. Dementsprechend rechtfertigt er die Sozialphänomene, z. B. das Privateigentum: es sei zwar aus dem Sündenfall gekommen, aber die menschliche Gerechtigkeit werde, wie es denn auch Gottes Gebot wolle, acht haben, daß niemand des anderen Gut nähme. Die Satzungen sind da zur Garantie des Gesellschaftsfriedens, „damit unser Leben nicht gar eine viehische Unvernunft werde". So sanktioniert Zwingli die sozialen Tatbestände, wie sie bisher auch der Katholizismus hingenommen hatte. Er nimmt die bestehende Gesellschaftsordnung in sein religiöses Weltbild auf. Aus diesem treten nun die Reformvorschläge hervor, die den akuten Mißständen abhelfen sollen. Von der gleichen Plattform aus beschwichtigt Zwingli die Religiös-Indifferenten in ihrer Furcht um Besitz und Stand und weist die Altgläubigen zurecht, soweit sie Untertänigkeit und Abgaben auf Grund von Kultusinstitutionen beanspruchten.

In der Schrift vom Dezember 1524 „wer Ursach gäbe zu Aufruhr, wer die wahren Aufrührer seien und wie man zu Einigkeit und Frieden kommen möge" [2]),

1) W. I, 471 ff. Koehlers Einleitung S. 458 ff., was oben hervorgehoben, der Reihe nach S. 497, 501, 486 (Obrigkeit); S. 511 (Eigentum); S. 493 (Gesellschaftsfrieden). S. a. Baur I, 286 ff., P. Meyer, 85.

2) Werke III, 374 ff., Koehlers Einleitung S. 355 ff., 381 ff. (die nur antipäpstlichen); S. 383 bzw. 387 ff. (sündliche, profitgesinnte Freunde der neuen Freiheit);

wendet sich Zwingli bereits an genau beschriebene Parteien. Dabei wird die reformations-politische Lage charakterisiert. Aufreizend sei jene Partei, die sich wohl antipäpstlich gebärden würde, deren Anhänger aber nicht daran dächten, ihr altes Leben christlich zu läutern. Neben diesen reinen Haßpolitikern mißbrauchten andere „die angebrochene Freiheit" zu „einem Urlaub der Sünden". Dann möchten wieder andere mit neutestamentlichen Gründen der Zins- und Zehntenpflichtigkeit den Rücken kehren. Wohl sei der Zins wider Gott; ein Christ müsse jedoch der einst gebilligten Rechtsverbindlichkeit weiterhin genügen. Verwerflich sei allerdings der Mißbrauch von Zins und Zehnten. (Er meint deren Kommerzialisierung.) Dann wendet sich Zwingli gegen die Großen und Mächtigen. Sie würden stets andere als Aufrührer bezichtigen. Die Fürsten, Gewaltigen, Reichen, die hohen Bischöfe und ihre Helfershelfer seien aber selber solche. Weil jetzt päpstliche Privilegien aufhören sollen, und damit die daraus fließenden Rentenquellen, beanspruchten sie immer noch die katholische Autorität.

Die einzige unter so „aufrührerischen" Gruppen, welcher Zwingli keine materielle Motivierung zuschreibt, ist die täuferische. Sie mache das Evangelium verhaßt durch den Hochmut ihrer biblischen Erkenntnis. Sie bestünden auf ihrem eigenen „gerechten Spiritu", verbreiten ihn auf allen Gassen und in besonderen „Kampfhäusern", an alles Reformatorische hielten diese Radikalen den Maßstab des Evangeliums. Lehre man, unsere „Verzweiflung" könne sicher sein in der Gnade Gottes, in der Gerechtigkeit durch den Erlösungstod Christi, so sprechen sie: man predige die Gnade zuviel. Der Teufel verführe sie zur Frömmigkeit der Werke.

Hier zeigt sich der täuferische Gegensatz zum „sola fide" der Reformation überhaupt, als ob die Heilsgewißheit resultiere aus dem bloßen Glauben an Christi Erlösungstat. Dagegen ist der innere Christus, der Wandel in seiner Nachfolge das täuferisch Entscheidungsvolle. — E. Händiges, Die Lehre der Mennoniten in Geschichte und Gegenwart (Diss. Halle), Kaiserslautern 1921, S. 24 ff. zitiert hierzu Denk und Hubmaier. Am schärfsten zeigen den Gegensatz folgende Verse (bei Händiges S. 25): Von dem Lutheraner Paul Speratus (1484—1551), 1. Vers von „Ein Lied vom Gesetz und Glauben", Phil. Wackernagel, Deutsches Kirchenlied, III, 31:

Es ist das Heil uns kummen her
Von Gnad und lauter Güten;
Die Werke helfen nimmermehr
Sie mögen nicht behüten.
Der Glaub sieht Jesum Christum an,
Der hat g'nug für uns alle getan,
Er ist der Mittler worden.

Demgegenüber lautet der 5. Vers von „Ein neu Lied zu einer Stärkung und Befestigung des Glaubens" von Ludwig Haetzer, der im Züricher Kreis verkehrte, wiedergegeben bei Wackernagel a. a. O. III, 480 f.:

Ja, spricht die Welt, es ist ohn' Not
Daß ich mit Christo leide,
Er litt doch selbst für mich den Tod
Nun zech' ich auf sein' Kreide.

S. 412 ff. (die Partei der Fürsten und Gewaltigen); S. 403 ff. (die evang. Radikalen); S. 405 (zur Gnadenpredigt).

Er zahlt für mich
Dasselb' glaub' ich
Damit ist's ausgericht'
O Brüder mein, es ist ein Schein,
Der Teufel hat's erdicht'.

In der Supplikation an den Zürcher Rat „von einigen Wiedertäufern . . ." (1589), als Bekenntnisschrift von Täufern aus Zürich-Land zu erachten, bei Bergmann a. a. O., S. 61 ff., wird die Beschuldigung zurückgewiesen, als ob sie nur durch Werk und Leiden selig werden wollten, wobei sie Christi Verdienst als eitel und unnütz erachten würden, worauf ihre Antwort: „alles, was sie Gutes könnten tun, sei nur die Frucht eines wahren, lebendigen, wirklichen Glaubens" (S. 62). Der Annahme, daß diese Auffassung auch in der Anfangszeit unter ihnen vorherrschend war, läßt sich Ausreichendes nicht entgegensetzen. Die Betonung der Nachfolge Jesu hat aber andererseits zur Kritik an der bloßen Gnadenpredigt geführt. Dafür ist Haetzers Vers charakteristisch. Vgl. Keim (Hegler) Art. „Haetzer" RE.

Die Tauffrage wird für Zwingli zum besonderen Anlaß, die Grenze zu bezeichnen, die er zwischen der radikal-naturrechtlichen urchristlichen Forderung und den staatspolitischen, „volkskirchlichen" Zweckbestimmungen zieht. Als ob es keine größere Abomination und Sünde gäbe, werde von ihnen die Kindertaufe verworfen.

Zur Kindertaufe: W. III, 409 ff. Zwinglis Hauptschrift „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe" (Mai 1525); W. IV, 188 ff. mit Koehlers Einleitung und weiteren Literaturangaben S. 203. — Für die schweizerische und süddeutsche Täuferbewegung ist Hauptverteidiger der Erwachsenentaufe Dr. Balth. Hubmaier, der stärkste Widerpart Zwinglis. Sachsse a. a. O. S. 194 ff., Händiges a. a. O. S. 32 ff., insbesondere aber J. Horsch, Infant Baptism . . . Arguments advanced for and against it, Scottdale Pa. 1917, mit ausführlichen hist.-lit. Hinweisen: bezüglich Zwingli S. 49 ff., Zwingli gegen die Täufer S. 52 ff., Hubmaier und Zwingli S. 69 ff. — Bezeichnend ist die Geburtsanzeige eines Kindes, die Conrad Grebel an seinen Schwager Vadian richtet: „Ist noch nicht in dem römischen Wasserbad getauft und geschwemmt", s. Vadianische Briefsammlung a. a. O. III, 104, auch Grebels Brief vom 12. Dezember 1524, S. 96.

Ueber Auffassung und Gebrauch der Taufe in der ersten Zeit vgl. Egli, Aktens. Nr. 636, S. 283. Speziell zur Verteidigung ihrer Taufvorstellung dient die „Eingabe der Grüninger Täufer an den Landtag der Herrschaft" Juni 1527, Egli, Aktens. Nr. 1201, S. 547 f. Zwingli sei „ein falscher Prophet", seine Berufung auf den Bund Abraham wird scharf abgelehnt; s. auch ebenda Nr. 1631, S. 692 u. passim. Die Wiedertaufe ging spontan aus den Zusammenkünften hervor — wie Keßler berichtet: mit dem Lesen des Neuen Testaments werde begonnen und mit der Wiedertaufe fortgefahren — sie wurde begehrt als „Zeichen brüderlicher Liebe, dem Nächsten Gutes zu tun", zum „Zeichen der Empfängnis des Glaubens und des Geistes", jedoch verworfen als Merkmal der Sündlosigkeit oder als Mittel zur Seligkeit, dafür als Verpflichtung zur Sündenmeidung erachtet. Von tiefster religiöser Weihe war die Taufhandlung erfüllt. Magische Vorstellungen, die schärmerisch mit unterlaufen sein mögen, wurden alsbald prinzipiell abgelehnt.

Die alleinige biblische Richtigkeit der Erwachsenentaufe wurde besungen, s. z. B. im „Ausbund", 54. Gesang, „ein ander Lied vom Kindertauff":

8. Die nun sein Wort gern nehmen an
Und auch an Christum glauben schon,
Heißt Christus taufen, wie denn auch
Die Apostel hielten den Brauch.

9. Aber die Welt das alls verkehrt,
Tauft junge Kind noch ungelehrt
Dem unwissenden jungen Kind
Im Tauf abwäscht die Erbsünd.

14. Der Bund wird ihm nit auferlegt
Kein Wort vom Tauf von ihm wird geredt
Allein wer glaubt aus Herzensgrund
Und solches bekennet mit dem Mund.
. . . . . .

Aus dem Märtyrerlied von Thomas dem Drucker (Lied Nr. 23):

17. Es ist ein Bad der Wiedergeburt,
Ein Bund eines guten Gewissens.
Der alt Mensch ganz erneuert wird
Davon die Kind nichts wissen.
Er wäscht die Sünd nicht ab im Fleisch,
Die wir von Adam erben.
Wer getauft wird wie's die Schrift erheischt,
Der muß der Sünd absterben.

Wer (im aktiven Sinn) Täufer war, d. h. die Taufe austeilte, genoß Ansehen und wirkte als Gemeindebildner. Im gleichen Maß wurde amtlich gegen solche „Erzwiedertäufer" eingeschritten und ihnen gleich Hubmaier nachgesagt, sie hätten die Wiedertaufe nur deshalb aufgepflanzt, um der Obrigkeit besser auf den Hals kommen zu können. S. Sachsse, S. 1, Nr. 1.

Zwinglis Orientierung ist verschiedenartig. Die Taufe der Neugeborenen ist ihm nicht nur wichtig als statistisches Merkmal; sie soll zugleich auch ein Verpflichtzeichen zu christlicher Erziehung sein. Ihre Institution verbindet den politischen Verband mit der Kirche, in die man hineingeboren wird. Sie versiegelt beide unter einer obrigkeitlichen Autorität. Für Zwinglis Pläne des Ineinandergreifens von bürgerlichem Gemeinwesen und kirchlicher Organisation war die Kindertaufregel unerläßlich. Die täuferischen Vorwürfe, daß sie unbiblisch und päpstliche Erfindung sei, bedrücken ihn nicht mehr. Mit der Forderung der Erwachsenentaufe sieht Zwingli den öffentlich-rechtlichen Bestand der Staats- und Gesellschaftsordnung angegriffen, den er zu wahren vorhatte und mit neuem christlichen Geist erfüllen wollte.

Dieser Geist sollte in obrigkeitlich anerkannten Bahnen seinen Einzug halten und nicht das Werk der Stürmer und Dränger sein. Letztere aber, die sich später zumeist als Täufer bekannten, schlugen auf den „Anhab" dieses Geistes hin die ersten Breschen in den katholischen Kultus. Vom Geist getrieben unterbrachen sie den Prediger auf der Kanzel und beriefen sich darauf, von Gott gesandt zu sein. Zwingli wünschte immer dringlicher, daß das Neue loyal, sozusagen auf dem Amtswege durchgeführt werde. So nur wäre die noch altgläubige Gruppe zu gewinnen. In der Schrift von „dem Predigtamt" [1]) (Juni 1525) handelt Zwingli

1) Ueber die täuferische Geistauffassung s. die Auseinandersetzung in Zwinglis Schrift „von dem Predigtamt", Juni 1525, W. IV, 382 ff. Zwingli beharrt bei der obrigkeitlich anerkannten Stellung des Predigers. Vgl. noch Baur, II, 15, 50 f. u. passim, ferner in Koehlers Einleitungen zu W. II, 467, III, 365, insbesondere IV, 160 ff. und 369 ff.

in diesem Sinne, trennt „Amt" und „Geist" und strebt eine politische Beruhigung an. Die Schrift ist gerichtet gegen die „Selbstgesandten Aufrührer", die nicht Apostel seien, wie sie es gerne wären, die sich zum Predigen aufdrängen „ohne Bedürfnis und Erlaubnis" der ganzen Gemeinde und ihres Wächters (Pfarrer).

Die äußere Lage drängte Zwingli zur Behutsamkeit. Habsburgisch-römische Gefahren bedrohten sein Werk. Die nur an der Bibel Orientierten und von eigener Geistbegabung sich erfüllt Fühlenden kannten solche Bedenken nicht. Zürich aber befand sich durch die extremen Ereignisse und ihre Fama tatsächlich in wachsendem Verruf bei den noch überwiegend katholischen Schwesterkantonen. Der Fortschritt des Evangeliums schien auch dort gefährdet. Nationale eidgenössische Ziele, die Zwingli dem gleichstellte, würden dann zu Boden liegen.

Den radikalen Tateifer im Brechen des Fastengebotes durch ein demonstratives Fleischessen, in der Abschaffung der Bilder durch den Bildersturm usw. hat Zwingli immer noch decken und ausgleichen können. Der Kampf gegen die Kindertaufe, die beharrliche Forderung der Taufe auf den Glauben, kam aber revolutionärem Eingriff in das Untertänigkeitsverhältnis gleich. Die Erwachsenentaufe bedeutete mehr und noch anderes: „Die ... den Zank der Taufe angefangen, haben uns zuvor oft ermahnt, wir sollten eine neue Kirche, d. i. Gemeinde oder Versammlung anheben, (womit sie) eine Kirche zu versammeln (meinten), die ohne Sünde wäre" [1]). „Diese rotteten sich zusammen und hatten viel heimliches Gespräch; es gefiel ihnen nicht, wie und was man dermalen in der Reformation handelte, welches ihnen alles zu wenig, zu kurz und nit geistreich hoch und vollkommen genug war" [2]). Ihre Kritik schien eine endgültige zu sein. Sie wollten neu anfangen und ignorieren was Kirche, Staat und Gesellschaft war und weiterhin bedeuten sollte. Alsbald entstand das Losungswort aus den verschiedenen Taufvorstellungen. Die Erwachsenentaufe wurde zum „Rottzeichen" der einen — Zwingli beharrte mit der Kindertaufregel bei dem „amtlichen" Reformationsplan. Die geistigen Häupter der täuferischen Gruppe schieden aus seinem Kreise. Noch gaben sie bei den Disputationen mit der katholischen Partei bis eben den radikalen Ton an. Es waren z. T. humanistische Gelehrte, die Patriziersöhne Grebel und Manz, andere gehörten einst zum Stand der Geistlichen oder Ordensbrüder wie Blaurock, Brödli, Hätzer, Röubli, „aber auch Halbgebildete" suchten sich geltend zu machen, wie Buchkolporteure, Buchdrucker, gelehrte Gehilfen derselben, sich hervortuende Handwerker. Grebel hatte

Beispiele über Störungen der kirchlichen Predigt durch Täufer bei Egli, Züricher Wiedertäufer S. 20, Egli, St. Galler Täufer S. 15, 36; Täuferischer Zuruf nach Keßler: „Habt Ihr Zwinglis Wort, wir wollen Gottes Wort." S. auch Burckhardt, Basler Täufer S. 43. „Von der Sendung der Wiedertäufer, ob die göttlich?", handelt ausführlich das Zoffinger Gespräch a. a. O. S. 12: „so wir nun gescholten, unsere Sendung sei nicht von Gott, berührt uns unsere Herzen nicht (denn wir erkennen durch den Geist von Gott gesandt zu sein), ob uns gleichwohl verboten zu predigen, .. lassen wirs von Gott richten." Vgl. auch Füßlin, a. a. O. 203, 208.

1) Zwingli, von der Taufe, von der Wiedertaufe .. W. IV, 206 f. fast wörtlich so in den „3 Zeugenaussagen Zwinglis im Prozeß gegen die Täufer, April 1525 W. IV, 160 ff. Des früheren Mönchs und nunmehrigen Täuferführers Blaurock Meinung sei, „alle Menschen, so sich nicht wiedertaufen ließen, seien Heiden" S. 175.

2) H. Bullinger, Wiedertäufer Ursprung, Bl. 9 b.

noch in einem Protest- und Schutzschreiben [1]) auf Zwinglis „Wer Ursach gäbe zu Aufruhr ..." das Unbiblische der Kindertaufe dargetan, deren Abschaffung staatsrechtlich nicht von Belang wäre. Sie möchte noch einmal zur Diskussion gestellt werden. Es geschah in einem öffentlichen Gespräch, wobei Grebel und Genossen ins „Unrecht" gesetzt wurden. Die tatsächlichen Verhältnisse drängten zur Entscheidung [2]). Längst war ja der Streitpunkt nicht mehr theoretischer Natur. Bereits wurde, besonders in den Züricher Landorten, die Kindertaufe von weiten Schichten geächtet und wurden Taufsteine zerstört. Ein Ratsmandat befahl bei Landesverweisung ungetaufte Kinder binnen 8 Tagen in der Kirche taufen zu lassen. Die landfremden Bekämpfer der Kindertaufe wurden ausgewiesen, Privatdiskussionen darüber verboten. Die Aufforderung, sich „Meiner Herren Meinungen gefallen zu lassen", beantworteten die „Kindertaufleugner" mit Petrus: Man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Ap.-Gesch. V, 29).

Aus den Konventikeln dieser Biblizisten wurde mit Einführung der Wiedertaufe die Gemeinde der Absonderung. In welcher Verschärfung man nun auf der anderen Seite zur Wahrung des kirchlichen Standpunktes überging, interessiert im einzelnen hier nicht. Zwingli führte von Schrift zu Schrift seine Waffe immer heftiger. Oeffentliche Belehrungen und Ermahnungen traten zurück. Lange ist er versöhnlich optimistisch gestimmt gewesen und manches, was zum täuferischen Wesen gehörte, so die Auffassung vom Abendmahl, war an sich schon ein Teil seiner Reformation. In dem Augenblick aber, als der „linke" Flügel seiner Gruppe sich täuferisch sonderte, änderte Zwingli seine Haltung. Jetzt beanspruchte er zu ihrer Abwehr und Ueberwindung alle obrigkeitlichen Machtmittel. Vorübergehende Inhaftierungen, Bürgschaften, Geldstrafen, Vertreibung der Ausländer hatten nur wenig genutzt. Im Januar 1527 wurde mit der angedrohten Todesstrafe Ernst gemacht, an Felix Manz, der mit Grebel das Haupt der Züricher Täufer war. (Letzterer starb das Jahr zuvor an der Pest.)

Das Urteil an Manz [3]) holt weit aus, rekapituliert das zwinglianische Argument der Religionsgespräche, daß die Wiedertaufe nach dem Worte Gottes nicht bestehen möge, sondern verworfen, gemeiner christlicher Ordnung abbrüchig und verletzlich sei. Sonderlich Manz sei ein rechter Hauptsacher und Anfänger der Dinge gewesen. Auf Urfehde freigelassen, habe er wieder getauft, und er beabsichtige es auf Begehren weiterhin zu tun. Er wolle auch noch andere, die sich Christi annähmen und dem Worte Gottes nachfolgen und nach Christo wandeln, zusammensuchen, sich mit ihnen

1) W. III, 368 ff. „Bürgerl. u. stattliche Rechte aus dem Tauf würden nicht gebessert." (S. 371). Grebel wünscht (S. 372) eine Art Enquete zur Tauffrage, schriftlich möchte er antworten („kann nicht viel disputieren"). Dem wurde nicht entsprochen.

2) Einführung der Wiedertaufe s. Egli, Züricher Wiedertäufer S. 22 f. — Das erste Ratsmandat, welches die Kindertaufe als legitimen Ritus auch der neuen Kirche erklärt, s. Egli Aktens. Nr. 621/22 vom Januar 1525. Im Nachtrag wird verordnet: Schließung der besonderen Schulen, so in solchen Sachen handeln. Grebel und Manz sollen ihr „Disputieren und Fürnehmen" aufgeben.

3) Ausführliche Begründung des Todesurteils gegen Manz bei Egli, Aktens. Nr. 1109 vom 5. Januar 1527. Das Urteil an Blaurock Nr. 1110. — S. auch Koehler, Einleitung zu Zwinglis „Wer Ursach gäbe .." W. III, 363.

durch die Wiedertaufe vereinbaren, die andern aber ihres Glaubens lassen (d. h. sich absondern). Er strebe also nach einer eigenen, selbst gewachsenen Sekte, Rotten und Versammlungen, unter dem Scheine, daß er eine christliche Versammlung und Kirche auferwecken und zurüsten wolle. Auch habe er gelehrt, daß ein Christ kein Oberer sein noch andere mit dem Schwert richten, noch jemand töten, noch strafen solle oder möchte ... solche Lehren seien dem Worte Gottes und dem einmütigen bisherigen Brauch aller Christenheit nachteilig. Offenkundig sei daraus bisher nichts anderes denn merkliche Aergernis, Empörung und Aufruhr wider christliche Obrigkeit, Zerrüttung des gemeinen christlichen Friedens, brüderlicher Liebe und bürgerlicher Einigkeit ... entstanden. Er verführe christliche Personen und einfältige arme Leute, weise sie ab vom Gehorsam zu ihren Oberen, wobei Totschlag und noch mehr Uebel Ursach gediehen, er rühme sich auch höherer Offenbarung ... so werde er denn dem Nachrichter übergeben, der ihn also (folgt Instruktion im einzelnen) gebunden in das Wasser werfen und sterben und verderben lassen solle, damit er dem Gericht und Recht gebüßt habe. Sein Gut sei Meinen Herren verfallen. Am gleichen Tage der Urteilsvollstreckung an Manz, in der Limmat, wurde der schon einmal aus Zürich vertriebene Täuferapostel Blaurock aus der Stadt hinausgepeitscht. Er habe die Prädikanten (trotz der Religionsgespräche) beschuldigt, sie täten der Schrift Gewalt an und seien Diebe und Mörder Christi, die Wiedertäufer aber schriftgemäß. So setzte das Blutgericht über die Täuferbewegung ein, „die man schließlich mit Gewalt niedergeschlagen hat, da man sie sachlich nicht überwinden konnte" (W. Köhler).

Es war in Bern, Basel, St. Gallen und anderen eidgenössischen Orten nicht anders. Die sich entfaltenden schweizer Verfolgungsmethoden bis zu den Täuferkammern, Täuferjägern und Deportationsmaßnahmen noch im 18. Jahrhundert, wovon noch zu sprechen sein wird, machen die hartnäckige Art dieses Täufertums deutlich. Eine Art Heiligung seines Wesens in Anbetracht der Verfolgung erwuchs ihm aus einer immer stärker werdenden populären Verehrung. Natürlich verkümmerte die Bewegung zahlenmäßig, doch nicht so, daß sie auszurotten war. Während zur Reformationszeit die Täuferapostel sozusagen mit Märtyrerkronen in die benachbarten Gebiete und von dort immer weiter getrieben wurden, wurden die eidgenössischen Orte vom Täuferischen fast befreit, aber es blieb in den Landgemeinden zäh sitzen. Hier realisierte sich seine Vorstellungswelt unter einem unausgesetzten Druck, der bei der Betrachtung der täuferischen Art und ihrer soziologischen Wirkung zu beachten ist.

Es wird nunmehr zu zeigen sein, wie die schweizer „Brüder" unter dem Gesichtspunkt eines absoluten christlichen Naturrechts ihre Lebensbeziehungen nach innen und außen zu gestalten suchten. Die besonders qualifizierte „Gemeinde" stand im Mittelpunkt.

Diese Gemeinde der Absonderung von der Kirche, von der „Welt" überhaupt, wurde als Basis völliger Neuorientierung aufgefaßt. Die Sonderung an sich bedeutete einen Schnitt durch das Bisherige. Alle in 1500 Jahren gewachsene und gewordene Kultur war für sie nunmehr ohne Belang. Unmittelbare Bibelerkenntnis, gelegentlich vertieft durch eine besonders beanspruchte Erleuchtung, sollte im Leben strikte

befolgt werden. War der Schlachtruf der sozialreligiösen Bauern-Bewegung „nichts denn die Gerechtigkeit Gottes", so forderte die Täuferparole die einfache Nachfolge Christi.

Der einzelne hat als Voraussetzung den Zustand des „Wiedergeborenseins" in sich zu tragen, d. h. die Gewißheit des einzigen Weges der Heilsgewinnung in der Liebesverbundenheit mit Gott, ein „sich selbst verlassen haben", wofür dann „das Joch Christi, das der Welt unerträglich scheint" (Hans Denk) aufgenommen wird [1]). Dafür gilt als äußeres Zeichen die Taufe auf den Glauben. Die Gemeinschaftsbeziehung der gläubig Getauften wird erhöht durch die Vorstellung eines gemeinsamen Bundes mit Gott („Covenant idea") [2]). Es wird gelobt, Gott zu dienen, indem das Böse — die „Welt" — gemieden und das Gute gepflegt werde. Das Gute ist der Inbegriff dessen, was die Bibel an göttlicher Lehre und apostolischem Beispiel übermittelt. Das eigentliche Programm bieten die ethischen Anweisungen der Bergpredigt. Sie sind das Leitmotiv christlicher Vollkommenheitsziele. Das evangelische Gebot der Liebe dominiert. Es betrifft zunächst die Glieder der Gemeinschaft selbst und macht sie in christlicher Gleichheit und Würde unterschiedslos zu Geschwistern im Herrn. Das Liebesgesetz und apostolische Vorbild gebietet, daß keine Not in der Gemeinschaft der Gläubigen sei. So ist die gegenseitige Unterstützung typische Täuferart. Sie hatte von Anfang an nicht den Charakter einer „Binnenmoral", sondern trat als Liebesdienst auch an den nicht zur Gemeinde Gehörenden in Erscheinung. Das Herrenmahl wiederholen sie als Appell ihrer Liebesgemeinschaft, es dient zur Gelöbniserneuerung in der Nachfolge Christi, nicht zum Empfang sakramentaler Gnade. [3])

---

1) Vgl. Händiges a. a. O. S. 29. Wiedergeburt Vorbedingung, nicht Wirkung der Taufe S. 31 f.

2) Die Bundschließung mit Gott (Urbild: 1. Mose VI, 18) ist beziehentl. des Täufertums, zu dessen elementarer Erscheinung sie gehört, noch nicht erforscht. Jedoch bringt Ch. Burrage, The Church Covenant Idea, Philadelphia 1904, Beispiele aus der schweizer Täuferbewegung S. 13 ff., bes. aus der „Brüderl. Vereinigung etl. Kinder Gottes", S. 15 f. Weil schriftliche Bekenntnisse unter den ersten Täufern selten waren, tritt der Bundesgedanke weniger hervor, s. Burrage S. 210. Im späteren Mennonitentum herrschte der individuelle Taufbundsgedanke, ein Symptom der Verkirchlichung, s. darüber Mitteilungen des Doopsgezindentheologen S. Cramer bei Burrage S. 23 f. Der Covenantgedanke ist der Kern des Kongregationalismus (d. h. der vom Staat völlig getrennten Religionsgemeinde) vgl. Rothenbücher a. a. O. S. 30, Troeltsch, Soziallehren S. 746. Im schottischen Calvinismus spielt der Covenant der Gemeinde Christi eine für die Entwicklung der Volkssouveränität wichtige Rolle. Vgl. Troeltsch ebenda S. 694. Am bekanntesten ist der staatsbegründende Covenant der „Mayflower" Passagiere von 1620.

3) Ueber die alles Magisch-sakramentalen entkleidete täuferische Abendmahlsauffassung s. Grebel und Gen. an Thomas Münzer (1524): „das Nachtmahl der Vereinbarung" solle gehalten werden mit „gemeinem Brot", „ohne Götzen" und Zusatz (damit es nicht bringe) „glichsende" Andacht und „einen Abzug von dem Innerlichen". Es soll auch „ein gemein Trinkgeschirr sein". Dies würde die Anbetung abtun und „rechte Erkenntnis und Verstand des Nachtmahls bringen . ." „Es soll eine Anzeigung der Vereinbarung und nicht Messe und Sakrament sein". Niemand soll es allein brauchen, auch nicht im Totenbett. Dies geht bis zu der logischen Zuspitzung: „Niemand soll ihm selbst das Brot der Vereinbarung nehmen, er sei denn mit sich selbst uneins, d. i. keiner" . . S. Beilagen bei Cornelius a. a. O. S. 242 f.

Sie kennen keine geistliche Amts- und Herrschaftsform als Zwischeninstanz zu Gott. Religiös demokratisch gehen die Aeltesten, die „Vorstander", die „Diener am Wort" und an den „Notdürftigen" aus der Gemeinde hervor. Sie sind Brüder unter Brüdern, nur aus sittlichen Qualitäten zu „Hirten der Gemeinde Gottes" erwählt. Darin liegt die „Urkunde ihres Berufs".

„Brüderl. Vereinigung" a. a. O. S. 310 besagt in Kürze: „zum 5. sind wir vereinigt worden von dem Hirten in der Gemein Gottes also: (er) soll einer sein nach der Ordnung Pauli (1. Tim. III) ganz und gar, der ein gut Zeugnis habe von denen, die außer(halb) des Glaubens sind. Solches Amt soll sein: Lesen, Vermahnen und Lehren, Mahnen, Strafen, Bannen in der Gemeinde und allen Brüdern und Schwestern zur Besserung vorbeten, das Brot anheben zu brechen und in allen Dingen des Leibs Christi achthaben, daß er gebaut und gebessert werde und dem Lästerer der Mund werde verstopft." Dann folgt nach 1. Kor. IX, 14 der Hinweis auf die Verpflichtung der Gemeinde, ihren erwählten Hirten zu verhalten, wenn er Mangel habe, ferner die Anordnung, wie ein Hirte ev. gestraft werden soll gemäß Matth. XVIII, 16 ff. — Charakteristisch für die Verfolgungszeit: „so aber dieser Hirt vertrieben oder durch das Kreuz dem Herrn zugeführt wird, soll von Stund an ein anderer (an seine Stelle) verordnet werden, damit das Völklein und Häuflein Gottes nicht zerstört werde."

S. bei Bullinger, ..unverschämpten Fräfel .. der.. Wiedertäufer, 1531 S. 72 b ff.: „Wider die umschweifenden Klapperer, die sich unberuft am Volk weiden." ... „Ihre Arbeit ist Unruh machen mit ihrem Buchstabengagsen" (S. 73). Des weiteren wird gegen die Täufer gehandelt von der Arbeit eines Prädikanten, ob er auch zu leiblicher Arbeit benötigt werden möge". Bullinger verwahrt sich dagegen „zu meinen, es sei keine Arbeit, die nit mit der Rüthauen zuginge" (S. 84). Die Täufer würden „die guten Künste" verachten (S. 89 b), wenn sie glauben, die Bibel sei (weil sie nun zu gutem Deutsch gemacht) bald gelesen und der heil. Geist lehre dazu alle Ding (85 b). Darauf Bullinger (S. 87 ff.): es genüge den Prädikanten nicht, nur deutsch zu können, „Sprachen und Verdolmetschen", „Historie lesen" sei von nöten, kurzum eine wissenschaftliche Exegese.

Im Zoff.Gespr. (v. d. Sendung d. Prädikanten S. 112 a ff.) betonen sie: Sendung u. Erwählung müsse durch die Gemeinde, nicht obrigkeitlich geschehen. „Ihr (die Pred.) seid von der Welt gesandt, dieweil Ihr der Welt gefällig seid, .. möget Ihr nicht von Gott gesandt sein ..." Ihnen (den Täufern) aber sei es zu tun um „Zeugnis und Befehl von Gott und der Gemeinde, daß wir recht gesandt seien" (S. 116 a). — „Die von Gott berufen und bekehrt sind, sterben ab in weltl. Satzungen, auferstehen mit Christo in ein neues Leben: sie achten wir berufen." (Das sei bei den Zwinglianischen Prädikanten nicht so) „darum mögen wir Euren Beruf nicht für wahr geben" (S. 117 a).

Mc Glothlin a. a. O. S. 25, führt aus ältester Berner Ref.Zeit die täuferische Meinung an, ein Prediger müsse Heimat und Familie verlassen und dürfe nicht an einem Ort bleiben. S. auch den Abschnitt „die Aemter in der Gemeinde" bei Händiges a. a. O. S. 20 ff.

Die Brüder stehen im Liebesdienst (Liebesprediger), nicht beamtet, nicht besoldet, sondern werktätig mit den andern verbunden. Nötigenfalls hat die

---

Entsprechende täuferische Aussagen im Täuferprozeß Februar 1525, Eglis Aktens. Nr. 636, S. 283: .. „Darnach zerschnitte der Grebel ein Brot und teilte es unter sie; davon esse er auch, dergestalt, daß sie nun fürhin ein christlich Leben führen und halten wollten ..." oder ebenda: „des Tisches halb .. hätten sie ein Brot gebrochen und im Namen Gottes gegessen, daß sie Gott alleweg im Herzen haben und an ihn denken .. dazu gegen Jedermann brüderliche Liebe erzeigen." — Im Zoff.Gespräch von 1532 S. 23 wenden sich die Täuferdeputierten noch folgendermaßen von der sakramentalen Auffassung ab: „solange einer zur Abgötterei ginge, den brötinen (brötlichen) Herrgott fresse und bei den Greueln bleibe, ann er nicht für einen Bruder und Christen gehalten werden".

Gemeinde zu sorgen, daß sie nicht darben. Die Erfüllung der Erfordernisse, die das biblische Vorbild den einzelnen auferlegt, wird von den Aeltesten und Predigern als den berufenen Repräsentanten der Gemeinde beaufsichtigt. Sie sind, wenn die Ermahnungen der Genossen nichts gefruchtet haben, die letzte Instanz, die zurechtweist und endlich den straft nach apostolischer Art, der den Heiligkeitscharakter der Gemeinschaft verletzt oder gefährdet. Die Hirten selbst unterliegen gleichfalls der Strafgewalt der Gemeinde. Die Gemeinde kontrolliert bei ihnen und bei allen Gliedern nicht etwa bloß die Befolgung unmittelbar christlicher Gebote. Jegliches Handeln oder Verhalten soll gerichtet sein auf Wiederherstellung urchristlichen Lebens. Die subjektivistische Triebkraft, die solcher Tendenz entsprang, hat nicht nur die erste schwärmerische Periode erfüllt. Auch noch nach fast 200jähriger Bedrückung, als die schweizer Brüder eine neue Heimat suchten, fielen sie in zwei religiös differierende Gruppen auseinander. Die ihnen zu Zwinglis Zeit zugeschriebenen Absonderlichkeiten, vornehmlich gelegentliche Erscheinungen religiösen Wahnsinns, spielten im Kampf gegen sie eine Rolle [1]). Zur eigentlichen Charakteristik des Täufertums tragen sie nichts bei.

Das Folgende war anfänglich im Verhalten der einzelnen üblich und blieb als täuferische Art mit Hilfe der Gemeindekontrolle für Jahrhunderte geltend. Die Welt sollte vor allem in ihrer politischen Erscheinung gemieden werden. Deshalb lehnten die Täufer eine Teilnahme am obrigkeitlichen Amte ab.

Die Nichtteilnahme am obrigkeitlichen Amt und das Verhalten zu ihm überhaupt wird verschiedentlich begründet. Vorherrschend ist die Auffassung, Christ und Amtsperson wären nicht vereinbar: Felix Manz: „Alle, die so Gericht und Rat besitzen, die mögen nicht Christen sein" (Egli, Aktens. Nr. 692, S. 310). Berner Täufer bekennen 1528: „ein Christ mag ein Oberer sein, aber nit lang bleiben" denn, „nach dem Worte Gottes richten und handeln, könne kein Oberer nicht lange" (Müller, Berner Täufer, S. 43 f.).

Auf dem Zoff. Gespräch a. a. O. S. 90 a bekunden sie: „daß die Oberen auch mögen Christen sein, daran mangele ihnen an biblischem Zeugnis". — S. 99 a:

Täufer: Habe es im A.T. Gewaltherren gegeben, so sei der „Span", daß dem so in christlicher Gemeinde nicht sein solle.

Predikanten: Im N.T. sei nicht aufgehoben, was im A.T. zum Glauben gedient habe, sonst müßten auch die 10 Gebote aufgehoben sein.

Darauf antworteten die Täufer in ihrem absoluten christlichen Naturrechtsgefühl: Hauptsumme der Gebote sei die Liebe, Christus habe das Gesetz aufgehoben.

In der Supplikation der Täufer aus Zürich-Land vom April 1585 an das Stadtregiment heißt es: „Wollte die Obrigkeit den engen und schmalen Weg wandeln, das Kreuz auf sich nehmen, wer wollte ihnen ihr Amt abschlagen? Sie aber ist ein irdischer Herr . ., der von amtswegen dichten und trachten muß, was zur Mehrung seines Reichs und Erden dient, mit irdischer Gewalt und Macht den Frommen schützen und den Bösen strafen. Deshalb sei Christ sein und Obrigkeit sein und das weltlich Schwert einander zuwider." Bergmann a. a. O. S. 61.

Jesu Voraussagen über das Kreuz und Leiden seiner Nachfolger, wie sie es in der ihnen angetanen blutigen Verfolgung bestätigt fanden, erweckte ein Märtyrerbewußtsein,

1) Soweit der neueren Forschung Aufklärungen möglich sind, erweist sich der größte Teil solcher Berichte mindestens als übertrieben. S. u. a. Bächtold, a. a. O., S. 86, 118. — S. auch was Egli „Zu den St. Galler Täufern" nachträgt in „Zwingliana" 1905, Nr. 1, S. 18—20.

aus welchem sie erneut über Christ und Obrigkeit urteilten: Auch sagte Christus Joh. XV: haben sie mich verfolgt, so werden sie Euch verfolgen: Das sei offenbare Kundschaft, daß keine Obrigkeit unter den Christen sein wird. — Das Volk Christi müsse verfolgt werden, deshalb wir auch nicht zulassen können, daß die Obrigkeit so jetzt ist, unter Christen gezählt werde (Zoff. Gespr. S. 85). Oft wird auch die herrschaftsfremde Art Jesu als Vorbild angeführt: In der brüderl. Vereinigung S. 312 u. a. bezüglich Joh. VI, 15: Jesus habe das ihm angetragene Königtum abgelehnt, obwohl es ein von Gott verordnetes Institut darstelle.

Im Zoff. Gespr. S. 79: Christus hat auch nicht herrschen wollen und keinen seiner Jünger sitzen lassen zu seiner Rechten und zu seiner Linken, S. 89: Dieweil der Herr mit heiteren Worten gesagt: Ihr nit also, (verstünden sie), daß unter den Aposteln und christlicher Gemeinde des Gewalts u. Regiments nit also solle sein. (Aehnlich brüderl. Vereinigung, S. 312.) Die Predikanten, befestigt in der kirchl. relativierten Naturrechtsauffassung, spitzten das Obrigkeitsproblem den urchristl. Forderungen gegenüber auf die Frage zu: ob denn Heiden oder Türken oder „fromme Christenleut" Obrigkeitsverwalter sein sollen? Dies beirrte die Täufer nicht: Zu Christi Zeit seien auch heidnische Obere gewesen (Zoff. Gespr. S. 85). Besonders beliebt war darauf der kirchliche Hinweis, daß es dann nur 2—3 Tage dauern würde, so müßte man dem Türken in Steuer, Zoll u. a. unterworfen sein. Radikal christlich antworten die Täufer: „Man solle um der Gewissen willen der Obrigkeit gehorsam sein gegen Gott, und nicht der Strafe wegen", demnach für sie irrelevant sei, ob auch Heiden regieren. Nur dürfe der Gehorsam die Ehre Gottes nicht verletzen. Die „patriotischen" Einwürfe der Predikanten fanden in der absoluten Gottbeziehung der Täufer kein Echo (Zoff. Gespr. S. 104).

Der Gedanke christlicher Brüderlichkeit wandte sich gegen Rangunterschiede, die sie im eigenen Kreis für unmöglich hielten, ebenda S. 92: „Ihre Kirche, die Gemeinde Gottes, ließen sie nicht teilen, so wenig als den Leib des Menschen, solches aber geschehe in Austeilung der Aemter." Am schroffsten kommt der Naturrechtsanspruch zur Geltung, wenn sie der Obrigkeit ihre täuferische Sonderbestimmung entgegenhalten: Dem Gerechten sei kein Gesetz gegeben, sondern allein dem Ungerechten nach I. Tim. I, 9 (Zoff. Gespr. S. 77). Das Reich Gottes sei „usserwelten", darum könnten sie mit den weltlichen Fürsten und Herren nach den Worten Christi und seiner Apostel keinen Frieden treffen". „(Die Obrigkeit sei wohl) ein notwendig Ding unter d e n Menschenkindern, die sich von der Einleuchtung des heiligen Geistes nicht wollen regieren lassen. Sie aber wollten auswendig und inwendig ein Heiligtum sein." (Suppl. der Täufer von Zürich-Land, April 1589, B e r g m a n n a. a. O., S. 61 ff.). Daran knüpfte sich die Bedingung, unter der sie die Obrigkeit anerkennen und ihr gehorchen wollten: Ein Basler Täufer bekennt (B u r c k h a r d t a. a. O. S. 91): Die Obrigkeit sei von Gott eingesetzt, handle sie „außerhalb dem Befehl Christi", so brauche ihr nicht gehorcht zu werden. — „So weit ihr Gewissen es ertrage, wollten sie der Obrigkeit gehorsam sein." (Verantwortung der Berner Täufer von 1585, M ü l l e r a. a. O. S. 89). Am Ende des entsprechenden Zoffinger Gesprächs S. 106 a resümiert der Sprecher der Täufer: Sie hätten festgestellt, daß man einer Oberkeit mag ungehorsam sein in den Dingen, die den innerlichen Menschen, die Seel, Ehr und Preis Gottes betreffen. Wo ich geheißen werde, solches zu tun, das wider Gott wäre, würde er sich entgegenstellen, billig, wie Petrus spricht, Actorum am V.: man muß Gott mehr gehorsam sein, denn den Menschen. Wo es aber sonst in äußerlichen Dingen ist, die das Heil und Ehr Gottes nicht betreffen, bin ich von Herzen geneigt, zu gehorsamen (Anno 1532).

Die Täufer wollten ein besonderes Volk sein. Für sie und ihre Gemeinschaft sei keine Obrigkeit nötig. Für sie gelte nur das Christusgesetz. Obrigkeit bzw. Untertänigkeit wurde darum nicht unbedingt verworfen. Die schwärmerische Auffassung ließ solche Züge zwar gelegentlich mit unterlaufen, wie ihr überhaupt aggressive Neigungen innewohnten. Es überwog aber die Auffassung, die Obrigkeit sei von Gott zugelassen,

der Gehorsam sei zu pflegen, wie Jesus angeordnet und die Apostel befolgt haben. Die Obrigkeit sei jedoch der Täufer wegen nicht vonnöten. Sie gehöre der Welt an. Vornehmlich dürften sie als Christen an der Obrigkeit nicht teilhaben. Christus habe den Seinen keine Weisung zum Herrschen hinterlassen und sei selbst der Versuchung hiezu widerstanden. Gleich den ersten Christen würden sie sich einer heidnischen Obrigkeit beugen, denn ein Oberer könne kein wahrer Christ sein. Auch dürfe die Gemeinde Gottes durch die Amtspersonen als Mitglieder nicht geteilt werden. Ueber die Leibeigenschaft [1]) ist ihre Grundmeinung, daß ein Christ seine „eigenen Leut" loslassen würde. Alle amtlichen Institutionen sollen gemieden werden, da sie die Befolgung der Bergpredigt durchkreuzen. Der Täufer dürfe weder das Schwert noch den Eid brauchen.

Die Aussagen über „Schwert", Schwertgebrauch und Obrigkeit gehen ineinander über. „Schwert" ist für die brüderliche Vereinigung, S. 311 ff., das Wesen der obrigkeitlichen Gewalt überhaupt. Das Prinzipielle steht oben S. 38 f. Der 6. Artikel lautet einfach: „das Schwert ist eine Gottes Ordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi". S. auch bereits den 4. Artikel von der Absonderung S. 308 ff.: „angezweifelt werden von uns die unchristlichen, auch teuflischen Waffen des Gewalts ... Schwert, Harnisch und dergleichen für Freund (Justiz, Polizei, „Waffenehre") und Feind .. in Kraft des Wortes Christi: Ihr sollt dem Uebel nicht widerstehen. Werden Polizei- und Justizschwert immerhin als „Anordnung Gottes" (sic „Ordnung Christi"!) gedeutet, so wird der Krieg absolut verworfen. In die ältesten Aussagen der Züricher Täufer — ihres radikalen Predigers „Andres uf den Krucken" — klingt noch die Zwinglianische lokale Beurteilung des „Kriegens": ... die göttlich Lehr sei heftig darwieder, daß es Sünde sei. Namentlich, so einer, der mit seinem Erbe sich behelfen könne, in den Krieg ziehe, Besoldung empfange und biedere Leut totschlage, die ihm nie etwas getan, das Ihre nähme; selbiger Kriegsmann sei vor Gott auch nach dem Inhalt der evang. Lehr ein Mörder (Egli, Aktens. Nr. 623, Januar 1525, S. 277 f.). Täuferisches Prinzip wird dann mehr und mehr was Manz formulierte: „kein Christ schlägt mit dem Schwert und wiedersteht auch dem Bösen nicht", frei von lokalen patriotischen Anklängen (Egli, Züricher Wiedertäufer S. 97). Grebel u. Gen. bezeugen gegen Thomas Münzer, der den „Krieg schirmen" wollte, diese Haltung am eingehendsten. Das hieraus oben Angeführte bei Cornelius a. a. O. II, Beilage 1, S. 244 f., 247 (1524). Die brüderl. Vereinigung formuliert S. 312: „.. Streits- und Kriegswaffen sind fleischlich, und allein wider das Fleisch, der Christen Waffen sind geistlich wider die Befestigung des Teufels. Weltliche werden gewappnet mit Stachel und Eisen, aber die Christen sind gewappnet mit dem Harnisch Gottes, mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, Glauben und Heil ..." Egli, Züricher Wiedertäufer, berichtet S. 44 f. über Täufer aus Waldshut, die aus der von der Hubmaierschen aggressiven Täufergruppe wegen Waffendienstverweigerung ausgeschlossen wurden. Sie wurden im Sept. 1525 in Grüningen in der Gefolgschaft der Grebelleute verhaftet. S. Egli, Aktens. Nr. 824. — Hubmaier nahm in der

---

1) Die Frage der Leibeigenschaft herrscht in den Auseinandersetzungen nicht vor. Nach Bullinger, Vom unverschämpten Fräfel, S. 158 ff. werde sie — wie er den Täufern vorhält — „durch das Evangelion nicht hinweggenommen". Andererseits würdigt er den Vorzug der Abgaben die von „allerlei Diensten" befreien und zwar im Kapitel „Daß Zinsnehmen nicht abteile vom christlichen Namen", bei Ermahnung zur Abgabenpflicht (S. 157 a). Herren, die leibeigen Leut haben, seien dennoch Brüder und gläubige Christen (angesichts von Beispielen aus der Ap.Gesch.). Fast wörtlich so handeln die Prediger des Zoff.Gespr.

Die täuferische Haltung bleibt unpräzis bei der im Text angeführten Aussage; s. auch Mc Glothlin, S. 32.

Schwertfrage früher eine „aggressive" Haltung ein, später billigte er das obrigkeitliche Schwert in jedem Betracht. S. die über ihn angeführte Literatur.

Im Zoff. Gespräch, S. 92, begehren die Täufer von den Predikanten „die Schrift", wonach Christus seiner Gemeinde das Schwert befohlen habe und ob der es „treyt" ein Glied Christi sei? S. noch eingehendere allgemein täuferisch pazifistische Bekenntnisse bei J. Horsch, die bibl. Lehre v. d. Wehrlosigkeit, Scottdale Pa. und Stuttgart 1920, S. 35 ff. Der entschiedene Pazifismus im schweizer Täufertum schuf auch gleich Kriegsdienstverweigerer: S. Burckhardt, Basler Täufer (1529) S. 33, wo ein Täufer bekundet, er wolle selbst gegen die Türken nicht kriegen. Andere Täufer entzogen sich Basler Aufgeboten, S. 94. — Als Zürich 1531 erstmals in den Krieg zog zur Sicherung der neuen Lehre, hatte es die Täufer fast völlig unterdrückt. Nach ihrem Wiederaufkommen wurden sie vornehmlich wegen der befürchteten Wehrkraftschwächung verfolgt. Vgl. auch E. Müller, bernische Täufer, S. 12 f., mit dem Hinweis, was es bedeuten mußte, wenn die täuferischen Schweizer die Waffe, die „republikanische Bürgerzier" plötzlich zu verachten begannen. Statt des strafenden Schwerts der Justiz sei in der Vollkommenheit Christi der Bann zu brauchen. Christus sei mild und von Herzen demütig gewesen (Beispiel des ehebrecherischen Weibes). Barmherzigkeit, Verzeihung und Mahnung walte unter Christen statt des Schwerts (Brüderl. Vereinigung S. 311). Am Anfang sei die Kirche Gottes nicht mit dem Schwert bekleidet gewesen (Zoff. Gespr. S. 98 a).

Zur Eidablehnung wird das klare Verbot Jesu angeführt. Gelegentlich auch, daß „in der Kirche Christi, wie wir sie befestigen, kein Eid soll getan, sondern aus Liebe und Freiwilligkeit soll erstattet werden" (Zoff. Gespr. S. 107). Aber auch dort, S. 109 a: „im Eidschwören habe ich keinen Befehl sondern ein Verbot." Die Beschützer der Gesellschaftsordnung erkannten in diesem Anspruch eine Zerrüttung aller Obrigkeit. Lange Zeit wurde zur Täuferrekognition auf bestimmte Eidleistungen Wert gelegt. Vgl. Bergmann, Züricher Täufer S. 26 f.; Müller, Berner Täufer, S. 143 u. passim; Burckhardt, Basler Täufer, S. 94 f. Zum Allgemeinen: Händiges a. a. O. S. 69 ff. und dort angeführte Literatur, zuletzt Neff, Art. „Eid" im Menn. Lex.

Das Schwert sei eine Ordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi. So gab die Wehrlosigkeit dem apostolischen Sinn den deutlichsten Ausdruck. Ueber die Stellung bezüglich Steuern zum Krieg — das „Blutgeld", welches ein Teil der mährischen Täufer verwarf, fehlen noch schweizerische Belege. Das Nationale und Patriotische der Haltung Zwinglis war für sie mindestens irrelevant. Waffenlose Gelassenheit allen äußeren Gefahren gegenüber war ihr Panier. Den leidenden und duldenden Zug gegenüber den umstürzlerisch Gesinnten bringt Grebel in dem Brief an Thomas Münzer vom September 1524 zum Ausdruck: Wenn Münzer schreibe, man solle die Fürsten mit der Faust angreifen, so meine er (Grebel), daß man „das Evangelium und seine Annehmer nicht schirmen solle mit dem Schwert oder sich selbst ... Rechte gläubige Christen sind Schafe unter den Wölfen, ... müssen in Angst und Not, Trübsal und Verfolgung leiden ... sie gebrauchen weder weltliches Schwert, noch Krieg, bei ihnen ist das Töten gar abgetan ..." — Die Verwerfung des Eids geht wie die des Schwerts auf die klare Anweisung der Bergpredigt zurück. Der Täufer durfte auch die öffentliche Rechtsprechung nicht anrufen, also mit Hilfe der weltlichen Justiz nicht prozessieren. Differenzen sollten vor die Gemeinde gebracht werden. Für den Kreis der täuferischen Bekenner seien nur die Prinzipien der Gemeindezucht maßgebend. Rechtskonflikte mit Nichtgenossen, also Weltleuten, sollten nicht weiter verfolgt werden.

Die Abwendung von der weltlichen Justiz gehört zur allgemein-täuferischen Haltung. Gelegentlich wird 1. Kor. VI, 1 ff. angeführt, wo Paulus mißbilligt, daß Christen

ihren Rechtsstreit vor heidnischen Behörden austragen. Auch spielt oft die Idee der Geringfügigkeit des Irdischen herein: „Man soll keine Richter haben oder zum Richter gehen um das Zeitliche. Wer sich dem Wort Christi ergeben, wird eher sich lassen schädigen, denn vor die Richter kommen" (Zoff. Gespr. S. 95). Später wird die Gemeinde als „Spruchbehörde" angesehen, auch bei „privatrechtlichen" Differenzen. Die Absonderung sollte Konflikte solcher Art mit Nichtgenossen nicht aufkommen lassen. So spricht die brüderl. Vereinigung S. 309 von den zu meidenden Greueln der „Bürgerschaften und Verpflichtung des Unglaubens" (Foedera infidelitatis, wie Zwingli übersetzt).

So folgte aus den Absonderungsgedanken die Trennungslinie von der Gesellschaft überhaupt, nicht nur gegenüber Obrigkeit, Schwertgebrauch, Eid und Recht. Die Befugnis holte der Täufer aus seinem ungebrochenen christlichen Naturrecht. Die Obrigkeit sei nur verordnet für äußere Dinge und habe nicht das religiöse Gewissen zu beherrschen. In der täuferischen Forderung der Glaubensfreiheit[1]), d. h. nach religiöser Autonomie, regte sich schon der Protest gegen die spätere Verwaltungsmaßnahme des ius reformandi, die ja faktisch viel früher mit der kirchlichen Reformation einherging. Auf den Psalm Davids (XXIV, 1) stützten sich die Schweizer Brüder, wenn ihnen Landesverweisung drohte: „Das Erdreich sei des Herrn". (Also hätten auch obrigkeitliche Organe kein Recht, sie zu vertreiben.) Im ganzen suchte sich geltend zu machen die Ablehnung der christlichen Zwangskultur (Troeltsch), die überkommene Vermischung des religiösen Verbands mit dem politischen Machtverband. Der Täufer wollte sie auflösen, indem überall, wo Macht die menschlichen Beziehungen bedinge, die christliche Liebe gesetzt werden solle. Dann entstünde jenes christliche Volk, das „zum allerunschuldigsten lebte, dem Evangelium verbunden, weder mit Zinsen noch anderem Wucher geladen wäre" [2]).

Diese Vorstellungen eines „allerunschuldigsten" Lebens führten nun auch zu solchen von einer neuen Wirtschaft. Um große einheitliche Pläne handelte es sich dabei nicht.

Die Polemik gab die Täufer als Kommunisten aus. Damit sollte ihre Gefahr

1) Die Forderung der Glaubensfreiheit lag schon implicite im täuferischen Naturrecht, welches sich gegen eine obrigkeitliche Religionsordnung aufbäumte. „Keiner Obrigkeit stehe zu, das Gotteswort mit ihrem Gewalt zu handhaben, dieweil doch dasselbe frei ist" (ein Zollikoner Täufer bei Egli, Züricher Wiedertäufer, S. 96). Sie, die Kinder Gottes, haben ihm mehr zu gehorchen, als den Menschen (Ap.Gesch. V, 29). Der individualistische Grundzug äußert sich oft. Ein Grüninger Täufer bekennt 1530: „wollet mir mein Gewissen nicht beschweren, dieweil der Glaube eine freie Gab und Geschenk Gottes ist und nicht Jedermanns Ding ..." (Bergmann a. a. O. S. 30 f.).

Die mannigfachen Unterdrückungsmaßnahmen, die den Täufern gegenüber getroffen wurden, seien hier nicht angeführt. In Bern wurde 1530 einem Hirten sogar untersagt, heimlich über täuferische Anschauungen nachzudenken, de Quervain a. a. O. S. 124. Bereits Blaurock berief sich auf den Psalmisten im Täuferprozeß, April 1525: „Er habe nicht aus seiner Herren Gebiet geschworen, wolle auch eher sterben, denn Gottes Erdreich verschwören, denn das Erdreich sei des Herrn" (Egli, Aktens. Nr. 692, S. 311). Die Täuferin Elsi Baumgartner will weder Pfand noch Geld geben und das Land nicht räumen, „denn Gott habe ihr das Erdreich ebensowohl geschaffen als ihren Herren" (Ebenda, Täuferprozeß August 1525, Nr. 795, S. 375).

H. Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach geschichtlicher Entwicklung und heutiger Geltung, Leipzig 1891, nimmt das täuferische Phänomen nicht auf.

2) „Drei Zeugenaussagen Zwinglis im Täuferprozeß 1525", W. IV, 169.

für Ordnung und Sitte gebrandmarkt werden. Notorisch enthalten die Täuferprotokolle die Frage, ob sie Gütergemeinschaft pflegen würden [1]). Soweit dies nicht verneint wird, bekunden die Antworten eine den neutestamentlichen Vorbildern entsprechende Fürsorge an den Notleidenden. Die Veranlassung, die Täufer für kommunistisch zu halten, wurde ihrer ständigen Berufung auf das apostolische Vorbild entnommen, letztere jedoch falsch verstanden. Blaurock schrieb an den Rat zu Zürich 1525: Er habe einige getauft, „darnach sie weiter gelehrt, Liebe, Einigkeit und Gemeinschaft aller Dingen wie auch die Apostel actorum am II" (44 ff.). Der Tatbestand der Gemeinschaft aller Dinge ist nicht nachzuweisen. Fälle, wie sie Ap.-Gesch. IV, 32 ff. über den Verkauf von Immobiliareigentum zugunsten der Gemeinde berichtet, sind unbekannt. Daß auch in der Urgemeinde keine Gütergemeinschaft im eigentlichen Sinne war, sondern nur ein durchaus freiwilliger Kommunismus des Konsums, ist von verschiedenen Kommentatoren nachgewiesen worden. Die schweizer Brüder haben allem nach die gleiche Freiwilligkeit geübt. Ein Christ dürfe wohl Eigentum besitzen, aber als Schaffner Gottes müsse man teilen und recht handeln, wenn der andere Mangel habe. Dies beleuchtet auch die gegnerische Unterstellung, wonach die Täufer gerne die Reichen in ihren Kreis gezogen hätten, um von ihnen quasi zu leben. Grebel, zur Frage der Gütergemeinschaft vernommen, lehnte ab, diese gelehrt zu haben oder gar, man solle jemanden nichts um das Seine geben. Manz faßte die Gütergemeinschaft auf als die Pflicht des guten Christen, dem notleidenden Nächsten zu helfen.

Autoren, die das Täufertum überhaupt nur als eine kommunistische Bewegung ausgaben (s. Anm. Nr. 1, Seite 6), stützen sich mit Vorliebe auf ein „täuferisches Glaubensbekenntnis von Zollikon". Dort hatte Grebel propagiert. Von jenem, zum Beweise des schweizerischen Täuferkommunismus viel zitierten Bekenntnis (so A. Sudre, a. a. O. S. 117), berichten aber weder Egli, noch Bergmann, noch andere Forscher der Züricher Bewegung. Dafür bringt Eglis Aktens. Verhöre Zollikoner Täufer, so bes. Nr. 636 vom Februar 1525: „Bekenntnis von 14 gefangenen Täufern aus Z.: sie seien getauft worden und nun Diener, Knechte und Gehorsame Gottes, wollen tun, was ihnen der Geist Gottes eingebe und sich von keiner weltlichen Macht verdrängen lassen. Worin sie das Wort Gottes nicht hindere, darin wollen sie Meinen Herren gehorsam sein." Ist schon dies keine Nachricht über Kommunismus, so lassen die Nr. 674, S. 299 ff. mitgeteilten Briefe der Täufer aus Zollikon an den Rat, sowie das Schreiben von „Einem im Namen der gefangenen Täufer an die Brüder und Schwestern zu Z." (März 1525, S. 300 f.), sowie Briefe des Täuferpredigers Brödli, S. 301 ff. unzweideutig das Privateigentum bei den

1) Zum Problem des schweizerischen Täuferkommunismus:
Blaurocks Brief an den Züricher Rat bei Egli, Aktens. Nr. 646, S. 289, Februar 1525. Im Aprilprozeß 1525 (ebenda Nr. 696, S. 312) erläutert er: Für Gütergemeinschaft sei er nicht, aber welcher ein guter Christ sei, der solle das Seine austeilen, sonst sei er keiner — Grebel bekundet (ebenda S. 313), daß er die Gütergemeinschaft nicht gelehrt hätte. Gern abgestellt wird auf die Aussage Heini Frygs: (als er mit im Gefängnis gewesen wäre) hätten sie ihn schier überredt, sein Gütli zu verkaufen und sich seines Gewerbs zu begeben. Dazumal wäre ihre Meinung gewesen, alle Ding sollten gemein sein und zusammengeschüttet werden. Was dann einem jeglichen gebreste und anliege, sollte er da vom Haufen nehmen (nämlich das, so er zur Notdurft brauchen müßte). Sie wären auch der Meinung, gerne reiche Leut und große Geschlechter (hereinzuziehen in ihre Gemein) (Egli, Aktens. Nr. 795, Aug. 1525, S. 376). Frygs Aussage steht einzig in ihrer Art da, findet sich so inhaltlich und dem Sinn nach nicht mehr wiederholt.

Täufern und „anderen frommen Christen zu Z." erkennen. S. 300 f. ausdrücklich: „Lasset Eures Bruders . . . Ehegemahl Euch empfohlen sein mit Notdurft und Handreichung", S. 302, Bestellung von Haushaltsmitteln und vermerkt: „Was es kostet, wollen wir Euch ausrichten". Diese Nachweise widersprechen auch dem Bericht in Keßlers Sabbata a. a. O. S. 142 über „Zollica, der Wiedertäufer Heimat, wo man sich gemeiniglich hätte taufen lassen, um dann als die wahre christliche Kirche, wie die ersten Christen Gemeinschaft der zeitl. Güter zu halten, (wobei sie) die Schlösser von den Türen, Kasten und Keller brachen und Speis und Trank in Gütergemeinschaft ohne Unterschied gehalten hätten".

Nüsch und Bruppacher, Das alte Zollikon, Zürich 1899, beschreiben S. 56 bis 80 die dortige Täuferei sehr eingehend. Ein besonderes Zollikoner Bekenntnis wird nicht angeführt. Febr. 1525 werden nach nicht näher bezeichneter Ueberlieferung „bursen" genannt und (S. 67) zu Keßlers Nachricht in Beziehung gesetzt. Mehr ist nicht bekannt. Es bleibt darnach die Vermutung einer irgendwie veranstalteten Konsumgemeinschaft.

Hubmaier verantwortet sich 1526 vor dem Züricher Rat wegen des Verdachts, er hätte alle Dinge gemein machen wollen. Das sei nicht so, sondern eine „christl. Gemeinschaft der Güter" hätte er das genannt, wenn einer habe und seinen Nächsten Not leiden sehe, daß er ihm ein Almosen mitteile, damit dem Hungrigen, Durstigen, Nackenden und Gefangenen geholfen werde. Je mehr der Mensch solche Werke der Barmherzigkeit übe, je näher sei er dem christlichen Wesen (Egli, Aktens. Nr. 840 vom März 1526).

Auch Berner Täufer bezeugen die Gütergemeinschaft ähnlich: Müller a. a. O. S. 37: „zum 5. alle Brüder und Schwestern dieser Gemein soll keiner nichts Eigenes haben, sondern wie die Christen z. Zt. der Apostel alle Ding gemein hielten, und insonderheit ein Gemeingut hinterlegten, davon den Armen nach eines jeglichen Not sein wird, davon Handreichung geschehe und wie z. Zt. der Apostel keinen Bruder lassen Mangel haben." Aus einem Verhör angeblich von 1535, ebenda S. 42: „er schlage das Eigentum nicht aus. Im Anfange der Christenheit seien wohl alle Ding gemein gewesen, aber es sei kein Gebot." S. 43: „Es wird kein Christ den andern mangeln lassen, er lasse Eigentum nach, soweit mans zur Notdurft braucht." S. 44 (Verhör von 1529): „Lasse nach, daß ein Christ eigene Güter habe, dermaßen, wo arme Leut seien, daß er auch mit ihnen teile und darin recht handle, denn er nicht mehr als ein Schaffner sei."

Aehnlich Basler Täufer: Burckhardt a. a. O. S. 37 über reiche und arme Bauern im täuferischen Kreis. Der Verfasser stellt S. 120 fest: „daß die Gütergemeinschaft auch von Basler Täufern als Ideal aufgestellt wurde, ist wohl möglich, direkte Aeußerungen darüber finden sich aber nicht."

Abschließend ist zu sagen, daß die schweizer Täufer die Gütergemeinschaft (nach Ap.-Gesch. II, 42 ff., IV, 32 ff.) in dem freiwilligen Sinne auffaßten, welchen die Geschichte von Ananias und Sapphira (V, 1 ff.) illustriert. Vgl. Die Schriften des neuen Testaments, herausg. von J. Weiß, Göttingen 1907, I, 542, 547 f. Charakteristisch ist, daß im mährischen Täufertum jene Gruppe, die, dem vorherrschenden Kommunismus entgegen, prinzipiell das Sondereigentum pflegte, „schweizer Brüder" genannt wurden.

Ein intensiv solidarischer Geist entwickelte sich. Der Pflichtkreis der einzelnen umfaßte alle Glaubensgenossen, als ob sie Familienangehörige wären und erstreckte sich auch auf Nichtgenossen. In dem Maße, wie die Verfolgung nachließ, ging die bloße brüderliche Unterstützung des Nächsten über in eine produktive Fürsorge. Aus dem Züricher Kreis wird um 1630 berichtet, die Täufer würden ihre Armen mit Land versorgen. Wie sich zeigen wird, lag in dieser rationalen Gestaltung der Nächstenliebe ein wichtiger Faktor der ökonomischen Qualität der Täufer und Mennoniten.

Der solidarische Geist hat, je nach äußerer Lage, besondere Formen angenommen. Burckhardt, Basler Täufer, S. 120, berichtet über brüderl. Eintreten mit Lösegeld, Unterstützung der Nachkommen der Hingerichteten. Obrigkeitliche Eingriffe wurden hier-

durch erschwert. „Brüder und Wohltäter" wurden nicht verraten. — Von den Hirten werden besondere „Aelteste zu den Armen" (Diener der Notdurft) bestimmt. Ihr Amt konnte sich erst in gefahrloseren Zeiten entwickeln. Vgl. „Abrede der Diener und Aeltesten" von 1568, a. a. O. S. 137 f.: sie sollen sich der verlassenen Witwen annehmen, Weiber und Kinder, die in Gefahr reisen, versorgen, Gefangene besuchen und trösten, auf daß jedermann der brüderl. Liebe und Versorgung möchte gewiß sein. Weiter wird dort verordnet:

5. die Waisen aus den Gemeinden sind vor andern Dienstboten aufzunehmen; dieselben sollen wie Kinder in der Zucht gehalten und wegen geringer Ursachen (so sie noch im Unverstand sind) nicht hinausgestoßen werden.
7. die armen, unerzogenen Waisen sollen von den Brüdern und Aeltesten zu den Armen, die reichen Waisen aber von ihrem Gut um ein billiges erzogen und erhalten werden.

Näheres über die Liebestätigkeit wird hauptsächlich aus der Zeit um 1600 berichtet, meist durch polizeiliche Eingriffe offenbar gemacht. Bergmann, S. 75 f.: 1608 Konfiskation eines Gemeindeguts aus Geld und Naturalien, das von besonderem Pfleger verwaltet wurde. Verdacht, als ob sie mit ihrem Liebesdienst Propaganda trieben. Von dem eingezogenen „Täufergut" machten die Gemeindegelder einen beträchtlichen Teil aus. S. 138. Vermutlich aus den 1630er Jahren berichtet Bergmann von kleinen Landgütern, darauf die Täufer „einen Armen aus ihnen soviel als zu einem Lehenmann gehabt."

So viel steht fest: 1. Der Gedanke der Absonderung von der Welt hat auf schweizerischem Boden nicht auch zu einer abgeschlossenen societas oeconomica geführt, oder auch nur darauf hingewirkt. Gegner weisen die Täufer sogar darauf hin: wenn sie sich schon sonderten, müßte es ebenso im Kaufen und Verkaufen sein, um auch den wirtschaftlichen Konnex mit der Welt zu lösen [1]). 2. Die Gemeinde übte keine Kontrolle, ob ihre Glieder unter sich kommunistisch organisiert waren. Der Gedanke der Gütergemeinschaft ist allerdings lebendig, jedoch im Sinne des Ausgleichs und der Nothilfe um der christlichen Liebe willen. Selbst dort, wo die Konsumtionsgütergemeinschaft zu einer kollektiv organisierten Wirtschaft gehörte — bei den Huterern — wo Kommunismus unter Gemeindeaufsicht stand, stammte das Motiv nicht aus einer unmittelbaren Gleichheitslehre. Die christliche Gleichheit der Geschwister wurde gleichwohl empfunden und zu wahren gesucht. Ihren entsprechenden Ausdruck aber fand sie in dem Brauch der Fußwaschung als Symbol der demütigen, gleichachtenden Liebesbeziehung von Bruder zu Bruder und Schwester zu Schwester. 1525 von der Waldshuter Täufergemeinde erstmals berichtet, wurde diese Uebung wahrscheinlich zu keiner Zeit in allen, wird aber in einigen Gruppen noch bis zur Gegenwart geübt, so in der Mehrzahl der amerikanischen Gemeinden.

Frühester Nachweis der Fußwaschung nach Händiges, a. a. O. S. 46 f. in der Waldshuter Gemeinde 1525. Daß der Brauch wohl allgemein anfangs geübt wurde, läßt im „Ausbund" das 67. Lied („ein kurz summarium von christlichem Wesen") vermuten:

1) Der Täufer wirtschaftliches Verhalten zu ihren Nichtgenossen spiegelt Bullingers Polemik über „der Wiedertäufer Ursprung ....", S. 237 ff.: „Verantwortung etlicher, die man Täufer nennt ... warum sie nicht zur Kirche gingen". Die Täufer geben S. 250 f. zu, daß man im Kaufen und Verkaufen Gemeinschaft mit den Andersgläubigen haben könne. Die Zwinglianer würden doch auch mit Päpstlern kaufen und verkaufen und nicht deren Lehr, Meß usw. wieder annehmen.

Verglichen mit den scharfen Absonderungsprinzipien der „brüderl. Vereinigung" (S. 309) liegt hier offenbar ein Kompromiß vor, geschaffen aus der Unmöglichkeit, auf heimatlichem Boden die „Gemeinschaft der Heiligen" auch wirtschaftlich abzuschließen. Nur der täuferischen Fremdgemeinde in Mähren ist dies relativ gelungen.

7. Beim Brotbrechen wäscht man die Füß
Wie Christus seine Jünger hieß
Die Lieb einander reichen.
Man wird dabei erkennen frei
Welches das Häuflein Christi sei
Lieb ist das einig Zeichen.

Den Sinn bekundet das Lied zur Fußwaschung im „Gesangbuch . . für einen — den Amischen — Teil der Mennoniten Gemeinden beider Hessen, der bayr. Pfalz, Rheinpreußen und des Herzogtums Nassau" Wiesbaden 1843, Nr. 123:

2. Hier, Stolzer, hier tritt her!
Stell Deinen Dünkel ein
Lern selbst dem Niedrigsten
In Demut dienstbar sein.

5. Kein Stand sei uns zu klein,
Kein Bruder zu geringe,
Daß er vom Bruder nicht
Der Liebe Dienst empfinge.
. . . . . .

Die kritische Stellungnahme zu Zins und Zehnten war keine täuferische Besonderheit. Selbst die resolute Verwerfung derselben aus evangelischen Gründen geschah in viel weiteren als nur in Täuferkreisen. Dessenungeachtet wurde offiziell vermutet, Täufer hätten die Untertanen also aufgewiegelt. Richtig war, daß sie mit viel weiter gespannten Vorstellungen diesen Problemen gegenüberstanden. Ihre urchristlichen Pläne entsprachen den biblischen Gründen des inzwischen gelockerten kanonischen Zinsverbots. Sie meinten, das besondere „Volk und Kirchen", wie sie es vorhätten, wäre weder mit Zinsen noch mit anderem Wucherwerk beladen. Von den bäuerlichen Revolutionsartikeln dieser Art war ihre Haltung verschieden durch das Verlangen christlicher Liebesverbundenheit. Unter diesem Gesichtspunkt entfaltete sich mit der Zeit unter ihnen der Brauch eines „billigen" Zinses, der ihre ökonomische Position nach außen stärkte. Es blieb eine Abneigung vor weltlichen Abmachungen in „Zins und Handelschaften" mit Nachwirkungen bis heute. Das Verhalten gegenüber den Zehnten bestimmten solche Abgaben, die eigentlich Kirchensteuern waren. Ihre Ablehnung war wohl die früheste Folge der Sonderung, radikaler begründet als auf neukirchlicher Seite, welche jene Zehnten meist nur unter neue Verwaltung stellte. Daß die Täufer reine Herrschaftszehnten abgelehnt hätten, ist nicht bekannt.

Bullinger, der erste Antistes der Züricher Kirche, vertrat am nachhaltigsten, daß die Täufer Zins und Zehnten verwerfen. Sein erstes Buch „Von dem unverschampten Fräfel . . der . . Wiedertäufer . ." 1531, ist davon erfüllt und noch mit besonderen Abhandlungen über Zins und Zehnten versehen.

Was schweizerische Quellen an Tatsächlichem berichten, deckt nicht im geringsten das Maß der allgemeinen Annahme. Zwingli wies 1525 einen Täufer zurecht, der im Geheimen vom Wegfall der Zins- und Zehntenpflicht geredet habe (Egli, Aktens. Nr. 692, S. 308). Auffällig ist, daß die täuferischen Argumente in der Zins- und Zehntenfrage oft kritisch abzielen auf die Rentenversorgung des geistlichen Amts. Sie wollten es frei und freiwillig in und aus der Gemeinde gebildet haben. Die kirchlichen Abgaben waren an sich ein konkretes Stück der Reformation. —

Grebels Unmut über das Verhalten des Rats in dieser Frage, geäußert in Briefen an Vadian 1523/24, unterschied sich von dem Zwinglis nur darin, daß Grebel keine Vorschläge einbrachte. Am 13. Juli 1523 (Vadians Briefsammlung a. a. O. III, S. 26) erwähnt er Jacob Straußens evang. Thesen. Auch im Brief an Th. Münzer sprach er hoffnungsvoll von ihm (Cornelius, a. a. O. S. 243 f.). Mehr als dieses Interesse für Strauß ist von Grebel in sozialreformerischer Hinsicht nicht bekannt. (S. auch Grebel an Vadian, 12. Januar 1524, Vadians Briefsammlung III, 96. — Vgl. Bossert, Art. J. Strauß RE.) Bemerkenswert ist der Hinweis Koehlers (W. IV, 29 und VIII, 335, Anm. 1), daß Zwinglis Vorschläge zur Abhilfe nach ihrer Ablehnung noch von einem radikalen Anhänger aus der Bürgerschaft vertreten wurden, der später zeitweilig Täufer war.

Manz versicherte, nicht gegen Zins und Zehnten gepredigt zu haben (Egli, Züricher Wiedertäufer, S. 97).

Berner Täufer bekannten 1527: Zehnt und alles, was von Obrigkeit aufgelegt .. wird ein Christ geben, aber wer ein Christ sei, würde es nicht nehmen, beim Zins, der „ein Wucher sei um Zehnten" (Zinskauf!), desgl. E. Müller a. a. O. S. 43.

Gegenüber amtl. Verdacht im Basler Gebiet stellt Burckhardt S. 33 fest: „In Betreff Zins und Zehnten sind (unter sich) direkt widersprechende Aeußerungen .. der täuferischen Sendboten überliefert."

Bullinger gibt in obiger Schrift die Negation von Zins und Zehnten geradezu als täuferische Besonderheit aus, S. 72 a: „sie verlassen ihr Haus unberuft von Gott, fangen mit dem Lesen aus dem N.T. an, bis es zum Wiedertaufen komme" mit den Folgen: Kirchenhaß, Predikantenschmähung, Obrigkeitslästerung, Leugnung von Zins und Zehnten, Leugnung der Kindertaufe, Verwerfung des Eidschwörens, Disputation über die „Gemeinsame" usw. — S. 144 ff.: „von dem Falsch der Wiedertäufer in dem Handel der Zinsen." Luk. VI, 35 „Leihet, damit Ihr nichts hoffet" würden sie fälschlich als Herrengebot auffassen. Auch hielten sie die vermeintliche apostolische Gütergemeinschaft vor. Eifrig bekämpft B. den Einwurf „der verworrenen aufrührerischen Sekte der Wiedertäufer", daß ein Christ wohl Zins geben dürfe, aber keinen nehmen. Er antwortet darauf, S. 149 ff., „vom rechten Verstand der Worte Luk. VI vom Leihen, und daß sie die Zinsherren nicht zu Unchristen mache. Wohl müsse das Zinswesen billig und gerecht sein." Darum handelt er S. 151 a f. „vom ordentl. Gewinn und billigen Zinsen fürnehmlich des Bodens." Das Zinsnehmen teile nicht ab vom Christennamen. Luk VI, 35 müsse so verstanden werden: „Ihr sollt leihen und damit nichts hoffen, nämlich Vorteiliges und Betrügliches". — B.s Auffassung geht auf Zwingli (auch Melanchthon) zurück bzw. auf die vor diesem schon gelockerte katholische Zinslehre. Ist B. nicht originell, so hat ihn seine Dialektik zu einer höchst lebendigen Zinsbilligung gebracht. Ihr im ganzen nachzugehen, fällt aus diesem Rahmen. Einige seiner ökonomischen Einwände (S. 156 ff.) seien genannt: Die Justinianische Institution lehne wohl die Fruchtbarkeit des Kapitals ab, aber es sei eben doch „Nervus, Kraft, Aenderung und Fertigung aller Gewerbe." B. trennt „Arbeit" und „Kosten". Für das Leihen der letzteren müsse ein Teil des Gewinns erstattet werden. Wenn er den Täufern das „Abkünden der Zinsen" ausredet, glaubt man eine moderne Darlegung des Ineinandergreifens der Einzelwirtschaften zu hören. — Ethisch erkennt er den Eigennutz an. Nächstenliebe soll ihn hemmen. B. appelliert an die Armen, sie sollen sparsamer und fleißiger sein, an die Reichen, sie sollen barmherzig sein, an die „Gewalt", sie solle dem Wucher wehren (S. 169 ff.).

Absolut kritisch war die täuferische Haltung dem Tatsächlichen gegenüber. Wohl seien Zins und Zehnten als Zeitliches in Geduld und Schickung zu tragen. Im Zoff. Gespr. bekennen sie: „Wer mit ihnen im Glauben stünde und nicht entrichte, was man schuldig sei, dem würden sie es nit gestatten noch ungestraft lassen .. und nicht dreinreden, wenn ein solcher mit dem Schwert gestraft .." (S. 105 a). Sogar die Predikanten bestätigen: die Täufer gäben, was man schuldig sei (s. 106 a). Ein Christenmann aber soll nach täuferischer Meinung Zehnten, Steuer, Zoll nicht nehmen. Im Volk Gottes dürfe nit Uebernutz und Wucher sein, sondern Jedermann dem anderen tun, wie er wolle, daß man ihm tue. Die Liebe möge es nit ertragen, unter Christen mehr als das Hauptgut zurückzufordern (S. 129 a).

Andererseits solle der Entlehner nicht zäh sein, sondern das entlehnte Geld auf das Bäldeste wiederlegen und erkennen die Wohlfahrt und Liebe, die ihm aus Barmherzigkeit getan." (S. 130). Wollten die Predikanten darlegen, wie die „Regeln der Liebe" auch eine Zinsberechtigung bedingten, so blieben die Täufer unentwegt dabei: Leihen sei christliche Nothilfe, sinnvoller Weise auf Gegenseitigkeit (der einzigen „Verpflichtung") beruhend. Daß ein Darlehen Eigennutz und Gewinn trage, sei eben nicht schriftgemäß.

Die täuferischen Forderungen wurden als Utopie abgelehnt. Der Vorwurf, die Täufer würden Zins und Zehnten rücksichtslos verwerfen, erhielt sich noch lange. Noch 1535 spricht das „Bedenken der Gelehrten zu Zürich (d. h. Bullingers, Bergmann S. 41) der Wiedertäufer wegen" ihnen in diesem Zusammenhang die Aufforderung zu Diebstahl und Betrug zu. Der gemeine Mann sei leicht geneigt, den Gläubiger nicht für einen Christen zu halten, um ihm den Zins zu verweigern. Bemerkenswert ist, daß Bullinger später (vom Ursprung der Wiedertäufer, 1560) die allgemeinen Vorwürfe auf die sog. „freien" Täufer beschränkt (S. 376). Ueber diese freie Gruppe konnte nichts Näheres festgestellt werden.

Was in der täuferischen Einstellung von der eigenen ökonomischen und sozialen Lage bestimmt war, wurde in der Frühzeit religiös befestigt. Die Aenderung ihres ökonomischen Charakters stellte aber ihre Auffassung keineswegs gleichzeitig um. Wie dies unter innerer Behinderung vor sich ging, welche Wirkung diesbezüglich ihre spätere Rechtslage hatte, wird noch berichtet. Auffällig ist die Stärkung der ökonomischen Position der Täufer auch durch ihren billigen Bruderschaftskredit. In klassischer Weise betrieben die Crefelder Mennoniten bereits um 1700 eine gemeindliche „Darlehenskasse" (Akten der Crefelder Menn.-Gemeinde, worüber später Näheres). Lange Zeit haben die Gemeinden die Kreditverhältnisse ihrer Glieder überwacht.

Von der allgemeinen Literatur über die christliche Beurteilung und Praxis des Zinsproblems sei die neueste von K. Holl über „Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers i. d. reform. Kirche" genannt (Festgabe f. d. Kirchenhistoriker K. Müller, Tübingen 1922, S. 178 ff.). Es zeigen sich auch hier verwandtschaftliche Züge der täufer. und calvin. Auffassung. Der differenzierte Charakter der calvinischen Zinslehre entspricht der entwickelteren ökonomischen Umwelt. Auch bei diesem Vergleich wird deutlich, wie die Täufer in rein biblischer Haltung, nicht infolge einer speziellen „Anpassungstheorie" das Zinsproblem zu bewältigen suchten. (Uebrigens weicht die Holl'sche Darstellung der calvinischen Zinslehre von der bisherigen Deutung ab.)

Es lag in der priester- und kirchenfremden täuferischen Art, den Glauben nicht mehr „verwalten" zu lassen. Auch hatten und wollten sie ja keine Kirchen- und Bildungsstätten und kannten keine Kultusinstitutionen. Was nicht die Bibel lehrte, sollte auch nicht eingerichtet sein. Ihr Gottesdienst [1]) war nach Grebels Beschreibung an Münzer nur ein einfaches Zusammenkommen zu Schriftverlesung und Gebet.

1) „Versammlung" ist der älteste, bezeichnende Name für den täuferischen Gottesdienst, der ohne alle äußere Feierlichkeit nüchtern einer Bibelstunde gleicht. Grebel, als er gegen Thomas Münzer wegen dessen Messe-Verdeutschung schrieb, riet überhaupt vom Gesang ab. Der Herr, samt Paulus, habe allein das Wort zu predigen geboten. „Der übel singt, hat einen Verdruß, der es wohl kann, eine Hoffart", setzt er hinzu (Cornelius a. a. O. S. 242).

Das einfache Zusammenkommen zur Schriftauslegung wurde damals in der Schweiz allenthalben geübt und war zunächst keine besondere täuferische Eigentümlichkeit (vgl. Keßler, Sabbata, Einl. v. Egli, S. X). Gegen diese „Lektionen" wurde bald, infolge von Uebergriffen in das geistliche Amt, eingeschritten. Während diese Kreise z. T. in die Kirche zurückgeführt wurden, beanspruchten die Täufer solche Zusammenkünfte als ihre eigentliche religiöse Veranstaltung. Keßler schildert, wie in den von ihm selbst geleiteten Zusammenkünften die Ideen der „Wiedertaufe" durch landesverwiesene Züricher eingeführt wurden (S. 143 f.).

Alsbald betonten auch die Exprieſter, die es mit den Täufern hielten, wie ſie ihren Unterhalt aus eigener Hände Arbeit beſtreiten würden. Sie ſeien keine Rentenverzehrer, ſondern Genoſſen.

Die Wortgottesverkündiger unter den Täufern wollten ganz anderer Art ſein als die kirchlichen, was ſchon ihr Verbleiben beim „irdiſchen" Beruf bezeugen ſollte. Brödli, einer der bekannteſten Täuferprediger der Anfangszeit, ſchreibt an ſeine Gemeinde („die chriſtliche Verſammlung der von Gott Berufenen") zu Zollikon, ſeiner ehemaligen Prieſterſtätte: „... ihr wiſſet, wie ich den Mut hatte, bei Euch zu wohnen, zu arbeiten mit meiner Hand und niemanden zu beſchweren" (Egli, Aktenſ. Nr. 674, S. 301). — Grebel u. Gen. wünſchen von Münzer und Karlſtadt, daß ſie ſich von der Pfaffheit Pfründen entzögen. (Cornelius a. a. O. S. 243).

Das Zoff. Geſpr. enthält einen Abſchnitt „von der Nahrung der Vorſtänder" S. 124 ff., eine ſcharfe Diskuſſion zwiſchen Geiſtlichen und Täufern. U. a. ſagen die letzteren aus:

„Chriſtus hat nicht wollen, daß ſeine Jünger ein Gewerb aus dem Worte Gottes machen und große Pfründen nehmen aus der Götzen Gut ... (Luk. X). Ob Chriſtus ſeinen Apoſteln empfohlen, nach guten Pfründen zu laufen, findet ſich nicht ..." (S. 125).

„Man ſoll (den Predigern) ungenötigt und freiwillig von Herzen ihre Notdurft zuteilen, ſo man ſieht, daß ſie nicht Nahrung und Mangel ihres Leibs haben, doch keine beſtimmte Jahrlöhne machen ... alles ſei freiwillig nach Liebe" (S. 124 a).

„Von den Päpſtlern habe man geſagt, ſie freſſen Pfründen und nähmen Götzenopfer, ſo nun das Gut, das von den Meſſen abgeriſſen iſt, Ihr (die Predik.) einnehmet, kann ich es auch nicht anders nennen" (S. 128). „Dem armen Mann, der um das Seine beſchiſſen und verführt iſt mit Meſſen und Götzendienſt, ſoll das Seine ihm (bzw. den rechten Erben) wieder werden" (S. 128).

Es iſt der Unterton ihrer Meinung von Zins und Zehnten: Kritik der Rentenquellen des geiſtlichen Amts, das ſie aufgehoben wiſſen wollten. Bereits Grebel ſchrieb 1524 an Münzer — ihn und Karlſtadt „für die reinſten Auskünder und Prediger" haltend — unter der Bedingung, „ſind Eure Pfründ geſtift auf Zins und Zehnten, beide wahrer Wucher, wie bei uns, und ſo nicht eine ganze Gemein Euch erzieht, wollet Ihr Euch der Pfründen entziehen. Ihr wiſſet wohl, wie ein Hirt ernährt werden ſoll" (Cornelius a. a. O. S. 243).

Es liegt nahe, daß die ausdrückliche Verwerfung eines religiöſen Amts, das ſich vom Arbeitsertrag der anderen ernährt hätte, der Schätzung der Arbeit zugute kam. Von einer Annahme allgemeiner überirdiſcher Zurechnung des Arbeitserfolges oder eines darin erwarteten äußeren Beweiſes des Gnadenſtandes iſt jedoch keine Rede. Die Bekenntniſſe der Täufer vor Gericht, die Argumente ihrer Abgeſandten bei den öffentlichen Disputationen, betonen nur immer wieder die unmittelbare Schriftüberlieferung als Urquelle ihrer „Lebenspragmatik". Die Lebensform, die von ihnen geprägt wurde, trug den Stempel der Einfachheit. Dies lag ſchon im Charakter der Abſonderung beſchloſſen. Reichtum und Glanz verwirft Chriſtus der Herr. „Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat" (Luk. XII, 15). Die Erkenntnis ſolcher Irrelevanz für das Heil eines Chriſtenmenſchen einerſeits, das liebeskommuniſtiſche Pflichtgefühl andererſeits, wurden als „Wirtſchaftsgeſinnung" gepflegt, von franziskaniſchem Armutsenthuſiasmus war keine Spur. Die Arbeit wurde als eine von Gott geſtellte Aufgabe erachtet. Fleiß, Arbeitstreue und andere ökonomiſche Tugenden erhielten eine religiös-ſittliche Weihe, auf die gerade auch die Gemeindezucht achtete. Erſtrebt wurde eine ſeltſame Verbindung bibliſcher Muſter mit dem, was für „ehrſam" und als „einfältige" Art erachtet worden war.

Das praktische Lebensideal wuchs aus dem Boden des Handwerker- und Bauerntums. Drangen starke geldwirtschaftliche Interessen ein, traten Konflikte auf. Dann wurde eine möglichst autarke Bedarfsdeckung als die heilige und die Gottes Wunsch gemäße gepriesen. Zurückhaltung vom Handelsgeschäft, Bescheidenheit im „Kauffen" und „Merckten" wurden als Maxime wirtschaftlichen Gebarens vorgehalten. Maßgebend blieb in allen Dingen die Tendenz zur Bedürfnislosigkeit. Diese lebendige, in gegenseitiger Kontrolle vor sich gehende Lebensreglementierung schuf einen Sparsinn, der notwendig zur Kapitalbildung führte. Ein verhältnismäßiger Wohlstand wird den schweizer Brüdern schon frühe nachgesagt. Bezeichnend ist ein amtlicher Vorschlag von 1567, die Täufer vor allem mit Geldstrafen zu belegen, „denn man weiß, daß sie mehrenteils geizig und eigennützig sind". Dann aber wird zu gleicher Zeit ihr Verhalten gelobt, „daß sie in allem ihrem Tun und Lassen redlich, aufrecht, still und ehrbar seien", eifrig in praktischer Nächstenliebe. Man wird jenen „Geiz" und „Eigennutz" in diesen Zusammenhang zu bringen haben und den gesteigerten Erwerbssinn mit Recht einer „innerweltlichen Askese" zuschreiben, die zwar nicht an eine besondere Lehre geknüpft war, aber durch Beobachtungen und Schlüsse unverkennbar festzustellen ist [1]). Ein eindeutiges Streben nach Reichtum ist — abgesehen von der biblischen Mißbilligung — durch die religiös gerechtfertigte bäuerlich-„kleinbürgerliche" Art im eigenen Kreis durchkreuzt worden.

Ueber den wirtschaftlichen Charakter der schweizerischen Täufer im 16. Jahrhundert sind nur wenige Beobachtungen vorhanden. Anhaltspunkte für eine vergleichsweise Betrachtung liefern Amtsrechnungen über das Täufergut, die für Zürich jedoch erst seit 1598 vorliegen (Bergmann S. 41). Bern, Basel, St. Gallen bieten vereinzelte Angaben. Sie alle berechtigen jedenfalls dazu, auch die ältesten schweizer Täufer als eine Gruppe zu betrachten, die sich sozial keineswegs als eine wirtschaftlich außergewöhnliche Gruppe abhebt. Die dem Gesamtcharakter der Bevölkerung konforme bäuerlich-handwerkerliche Art ist ohne auffällige Besitzunterschiede auch die ihrige.

Ein Berner Vorschlag von 1534 ist bezeichnend: wenn nun solche Täufer sind — betr. vorwiegend ländliche —, die sich nicht unterwerfen wollen, möge der Rat entscheiden ... „ihnen alles zu verkaufen und sie mit dem Geld fortzuschicken" (de Quervain a. a. O. S. 140). Die erste Stadt-Basler Gemeinde von 1525 bestand wesentlich aus Handwerkern (Weber und Schneider), auch Druckern und Korrektoren, die regelmäßig an radikalen Bewegungen teilnahmen, — 1530 werden offenkundig reiche Bauern angeführt (Burckhardt a. a. O. S. 13, 37). Auch in Basel lassen die Strafarten Schlüsse auf die wirtschaftliche Lage zu: Hier wie überall wurden steigende Bußen für das Fernbleiben von der Kirche erhoben, bei Verbannung ihr Gut „zu gemeiner Stadt Handen" genommen (ebenda S. 55).

In Zürich wird der Vorschlag der Geldbestrafung mit ihrem Geiz begründet; ihr Fleiß anerkannt; ihr Ausschluß aus Zünften vorgenommen (Bergmann a. a. O. S. 43, 44). Der Abschnitt über das Täufergut zu Zürich S. 136 ff. bringt die Rechnungen der Täuferämter (1598—1639). S. 140 nähere Angaben über das beschlagnahmte Vermögen dreier Täufer. Annehmbare Vergleichsziffern ließen sich nicht finden. S. 138 wird der Täufer Sinn nach bürgerlichem Wohlstand hervorgehoben. Ueber einen mittleren Wohlstand seien sie jedoch nicht hinausgekommen. Das kleinbürgerliche Niveau blieb erhalten. Streben nach „Reichtum" war verpönt. Die (vorwiegend) moralischen Gesänge im Ausbund wirken darauf hin. Nur ein Beispiel sei angeführt aus dem „Ander schön Lied von der Bruderschaft und Ordnung Christi, Matth. XVIII ..." (Lied Nr. 55):

1) Ueber die „agrarische Selbstgenügsamkeit" der schweizer Täufer s. auch das folgende Kapitel (bes. S. 58).

12. Eigne Lieb solt Du hassen,
Wie uns auch Christus lehrt,
Den Reichtum gleichermaßen;
Was Dein Nächsten beschwert,
Das solt Du unterlassen schon;
Was Du von mir wilt haben,
Solt auch eim andern tun.

Untrügliche Charakteristika für ihre Lebenshaltung bieten die täuferischen Urteile über die Kleidungsweise. In schwärmerischen Augenblicken der ersten Zeit wurde — nicht immer zuverlässigen Berichten zufolge — die Rückführung ins Urchristentum auch drastisch zu zeigen versucht, indem einige Täufer sich mit groben Tüchern, Stricken bekleidet haben sollen nach Apostelart, „verhüllten ihre Häupter mit breiten Filzhüten, ihr Gang und Wandel ganz demütig" (Keßler, Sabbata, S. 147). Gottfr. Keller hat diese Ueberlieferung in seiner Novelle „Ursula" verwertet.

Zunächst gehören die täuferischen Einwände gegen luxuriöse Kleidung in ihre Kritik der allgemeinen Sitten, in ihre Abkehr von der Welt überhaupt. Basler Täufer hielten sich darüber auf, daß Oekolampad, der Reformator, nicht gegen die Kleiderpracht auftrete (Burckhardt a. a. O. S. 75). — Ihre eigene Uebung kennzeichnet später Punkt 19 der „Abrede" a. a. O. S. 139: „Schneider oder Näherinnen sollen bei dem einfältigen Brauch des Landes bleiben und mit ihrer Arbeit gar nichts zur Hoffart machen".

Dieses Beharren beim einfachen Landesbrauch kam einer Stereotypierung der einmal als „einfältig" erkannten Kleidungsart gleich, garantiert durch die Gemeindezucht: Eine Erscheinung, die sich unter allen strengen Täufergruppen auch heute noch findet. Klassisches Beispiel ist die Verwerfung von Knöpfen und besonderen Taschen durch eine bestimmte Gruppe, als letztere Mode wurden. Ende des 17. Jahrhunderts wurden die in der Schweiz (unter and. auch deshalb) abgespaltenen „amischen" Täufer auch „Häftler" gegenüber den „Knöpflern" genannt.

„Die mit Hacken und Oesen
Wird unser Herrgott erlösen,
Die mit den Knöpfen und Taschen,
Wird der Teufel erhaschen".

So lautet im gleichen Zusammenhang ein Spottvers der flämischen Gruppe auf die friesische, mitgeteilt in den „Menn.Bl." 1912, S. 67.

Das Befolgen der Bergpredigtgebote und die Nacheiferung von als richtig erkannten Lebensformen war unerläßlich für den, der zur Gemeinschaft der Heiligen gehören wollte. Die Gemeinde sorgte dafür, daß keines ihrer Glieder ein anderes Leben führe. Handlungen offenbar sündigen Charakters ebensowohl wie ein Verhalten, das als ärgerliche Abkehr von der quasi als Norm festgesetzten Lebenshaltung empfunden wurde, fielen unter die gemeindliche Ermahnungs- und Strafgewalt. Diese, als Herrengebot befolgt, sollte den Heiligkeitscharakter gewährleisten durch fortwährende Reinigung. Darin präzisierte sich der tiefste Sinn der Absonderung. Der Bann war das Negativ der Gemeinde der Heiligen (W. Koehler). In Täufergesprächen und anderen Bekenntnissen wurde als Hauptmotiv der Absonderung fortwährend ausgegeben, die Kirche würde Gerechte und Ungerechte nicht trennen. Rechte Gotteskinder müßten sich deshalb absondern. Auch Zwingli trat anfangs literarisch für strenge gemeindliche Bannpraxis ein. Die den Gemeinden durch die Hierarchie tyrannisch entrissene Zuständigkeit sollte restituiert werden. Nach seinem Vorschlag in der Nachtmahlsordnung, Frühjahr 1525, hatte er den Bann gefordert

zur Ausrottung offener Laster, auch des Götzendienstes und des unbilligen, Gott und die brüderliche Liebe verletzenden Geizes, wobei der Zinskauf gemeint war. Auch gegen Müßiggang und Trunkenheit sollten Ermahnung und Bannstrafe helfen. Die Auffassung, daß die Gewalt bei der Gemeinde sein sollte, schwand aber in seinem Kreis und damit auch die Erkenntnis der Wichtigkeit des gemeindlichen Selbstinteresses für die Reinheit. So kam es, daß Zwingli die Banngewalt der weltlichen Obrigkeit wenigstens „ecclesiae vice" überließ, d. h. die Rechtskompetenz des Rates setzte sich durch. Die Täufer beharrten radikal bei dem Herrenwort, daß es Pflicht der Gemeinde sei, Zucht zu üben, wie ja auch das apostolische Vorbild bezeuge. „Mache eine christliche Gemeinde mit Hilfe Christi und seiner Regel, wie wir sie eingesetzt finden Matth. XVIII und gebraucht in den Episteln" schrieb Grebel an Münzer. Zwingli kam es auf biblische Konformität nicht an. Ihm war der Bann ein Erziehungsinstitut der großen Volkskirche, nicht ein Mittel, die Gemeinschaft fleckenlos zu halten, der Würdigkeit und Reinheit der Abendmahlsgemeinde wegen. Sie aber stand im Mittelpunkt der Täuferreligion. Das Bestreben der Reinhaltung des Abendmahlstisches nach biblischer Vorschrift war d e r Antrieb zur täuferischen Gemeindezucht. Das gemeinschaftliche Verantwortlichkeitsgefühl suchte sich zu sichern durch eine Kontrolle über den Wandel der einzelnen. Kein Brotbrechen sollte stattfinden, dem nicht eine Recherche über die Würdigkeit der Teilnehmer vorausginge. Dem entsprach die im schweizerischen und süddeutschen Kreis z. T. noch heute geübte sog. „Umfrage" vor dem Abendmahl. In diesem Reinheitsziel gipfeln geradezu alle Normen, welche die Gemeinde dem Leben ihrer Glieder vorsetzte.

Vom Bann, dem Schlagwort für das Institut der Gemeindezucht, handelt in der brüderlichen Vereinigung S. 307 f. gleich der zweite Art. (der erste über die Taufe).

„Er soll gebraucht werden mit allen denen, so sich dem Herrn ergeben haben, nachzuwandeln in seinen Geboten und mit allen denen, die in einem Leib Christi getauft worden sind und sich lassen Brüder und Schwestern nennen und doch etwa entschlüpfen und fallen in ein Fall und Sünd und unwissentlich übereilt werden (folgen Anordnungen entspr. Matth. XVIII, 15 ff.). Solches aber soll geschehen nach der Ordnung des Geistes (Matth. V, 23 ff.) vor dem Brotbrechen, damit wir einmütiglich und in einer Liebe von einem Brot brechen und essen mögen und von einem Kelch trinken."

Hierauf werden im 3. Art. die Bedingungen für die Abendmahlsfeier festgelegt:

Die Teilnehmer „sollen vorher vereinigt sein in einem Leib Christi, d. i. in der Gemeinde Gottes, welcher Christus das Haupt ist, nämlich durch die Taufe (1. Kor. X, 21), was bedeutet: alle, die Gemeinschaft haben mit den toten Werken der Finsternis, die haben kein Teil am Licht. Also alle, die dem Teufel folgen und der Welt, die haben kein Teil mit denen, die zu Gott aus der Welt berufen sind, alle die in dem Argen liegen, haben kein Teil an dem Guten".

Daß sie die Macht hätten, einander zu strafen und sonst nicht wüßten, welche Brüder wären oder nicht, heben die „Bekenner des Wiedertaufs" im Basler Gespräch hervor, a. a. O. S. 4.

Im Zoff. Gespr. verwahren die Täufer den Predikanten gegenüber den Standpunkt, daß die Gemeindezucht nur durch die Gemeinde und nicht durch „gesatzte Männer", d. h. von Obrigkeits wegen geübt werden könne: „Ein jeder Bruder soll und mag es tun nach der Ordnung Christi" (S. 38 b).

„Das Schwert über die Kirchen könnten sie nicht zulassen, sie behelfen sich allein des von Gott eingesetzten geistlichen Schwerts des Bannes (S. 58 a). Auch handle es sich dabei

nicht um ein „gesatzt Ding", sondern „ohne Gesetz", „je nach Gelegenheit des Handelns soll es gebraucht werden (S. 71). Das Beispiel, wie Petrus Ananias und Sapphira strafte, wird angeführt (S. 69 a): Petrus habe sie auch nicht dem Henker übergeben, sondern Geist und Wort des Herrn habe sie gestraft. Auf diese Kraft verließen sie sich auch, damit man erkenne die Kraft des heiligen Geistes und nicht „die Stimme des zweischneidenden Schwerts, so Eisen und Stachel . . ."

Darauf wird der Vorgang geschildert: die „Angebung" (öffentliche Bezichtigung) geschieht durch den „Vorstander . . mit und in der Gemeinde, die den Handel hören und strafen soll nach jedes verdienen. Ist der Schuldige nicht anwesend, so sollen es ihm fromme und gottesfürchtige Personen eröffnen. Daß man aber Gesetzespersonen nähme, wie man Bürgermeister setzt, dazu erwählen ein Jahr oder mehr (sei nicht schriftgemäß)" (S. 73). — „Einen wieder aufnehmen, ist an keine Zeit, Tag, Regel noch Gesetz gebunden. Wenn es einer Gemeinde gefällt und die Besserung ersichtlich ist, mag man den Schuldigen wieder aufnehmen. Zu lange soll er nicht ausgeschlossen bleiben, damit er nicht in zu große Traurigkeit versenkt und durch den Teufel gefoltert werde" (S. 76).

Die in urchristlichem Naturrechtsanspruch geforderte und gehandhabte Gemeindezucht wurde fortwährend der Kirche entgegengehalten. Die Zwinglianische Gemeinde sei keine Gemeinde Gottes, da in ihr Hoffärtige, Geizige, Säufer, Neid, Haß u. a. Laster geduldet werden. Wenn solche ausgeschlossen, geändert, geheiligt und gereinigt würden, sei sie erst eine Kirche Christi. So lauten typisch durch Jahrhunderte die Vorwürfe gegen die Kirche, oft als Hauptgrund der Absonderung ausgegeben. — S. auch Grebel an Münzer bei Cornelius a. a. O. S. 244. Ueber „Ehemeidung" als Problem der Gemeindezucht s. Correll, Art. „Ehe", Menn. Lex. I, S. 516 ff. Allgemein ferner: Neff, Art. „Bann", Menn. Lex.; Händiges, a. a. O. zu den Abendmahlsvoraussetzungen S. 41 ff., zu Bann und Gemeindezucht S. 48 ff. Zwinglis Stellung zur Gemeindezucht bei Egli, Analecta reformatoria, Zürich 1899, I, 99 ff. „Zwinglis Stellung z. Kirchenbann und dessen Verteidigung durch die St. Galler" (1529/31). 1530 wurden die Täufer auf eine Synode über die Bannfrage nach St. Gallen geladen, zu der sie jedoch nicht erschienen. „Sie wurden für künftig einfach dem Strafamt der Obrigkeit empfohlen "S. 111, 112. — Nach Egli habe Zwingli der „praktischen Betrachtung" zum Siege verholfen (S. 121).

Die Gemeindezucht folgt der Regel nach erst Ermahnungen, d. h. heimlichen Warnungen, wozu jeder Bruder verpflichtet ist. Der Bann, die Ausbannung aus der Gemeinschaft, ist die Höchststrafe; dazwischen steht die vorübergehende Ausschließung vom Abendmahl. Dabei handelt es sich eigentlich immer um „Bewährungsfrist", über deren Erfolg wiederum nur die Gemeinde befindet. Bemerkenswert ist, daß selten etwas ausgesagt wurde über obrigkeitliche Aburteilungen, falls bei einem der Gemeindezucht Verfallenen Handlungen gegen das Strafgesetz vorlägen. Nach Hubmaier allerdings hat die öffentliche Strafgewalt nach wie vor über dem Gebannten zu walten. Demgegenüber wird von Täufern gelegentlich ausgesprochen, die Verbrecher müßten allgemein durch christliches Zureden gebessert werden. Der Gedanke an die in der Gemeinschaft der Heiligen Verpflichteten hat aber wohl weitere Ueberlegungen dieser Art nicht aufkommen lassen.

Solange die Gegensätze zwischen Kirche und Täufern noch frisch waren, stand neben der Tauffrage die Frage der Gemeindezucht (verglichen mit der der Kirche zugeschriebenen Laxheit) an erster Stelle der Disputationen. Später wandte sich das Problem der Gemeindezucht nach innen zu, fortwährend Streitigkeiten und Trennungen hervorrufend. Rigoros gingen die niederdeutschen Täufer vor. Die Vorstellung, daß die Ehe gewissermaßen die Keimzelle der Gemeinschaft der Heiligen

sein müsse, brachte sie dazu, falls ein Eheteil unter Bannstrafe kam, die betreffende Ehe bis zur Wiederaufnahme des bestraften Teils in die Gemeinde zu trennen. Die schweizer und süddeutschen Brüder gingen anfangs nicht so weit, bis sich die „Amischen" am Ende des 17. Jahrhunderts u. a. auch mit der Forderung dieser sogenannten „Ehemeidung" absplitterten.

IV. Die schweizerischen Täufer im 17. und 18. Jahrhundert.

Unterdrückung und Ausweisung. Niederländischer Einspruch bewirkt geregelte Auswanderung.

Eine bisher unbenützte Quelle stand zur Verfügung: „Aktenstücke, Briefe usw. die Täufer (Wiedertäufer zu Zürich) betr." ca. 1640 (Mollianasammlung d. Handschriftenabtlg. d. Staatsbibliothek München. Ein Faszikel von 150 Bogen, Ana 14. 40). Als weitere Quelle wurde benutzt: „Eidgenössische Abschiede" herausgegeben v. Strickler usw. seit 1872. Die hier benützte spezielle Täuferliteratur ist zum größten Teil bereits unter III angeführt. Außer den später zu nennenden Werken wurden noch benützt: E. Blösch, Gesch. d. schweizer. reform. Kirchen, Bern 1898/99, 2 Bde. Der 2. Band bringt für das 17. Jahrh. und später z. T. neues Material. W. Hadorn, Kirchengeschichte der reformierten Schweiz, Zürich 1907, gibt gleichzeitig eine Uebersicht der Täufergeschichte bis ins 19. Jahrhundert. Abbildungen S. 188 und 242. P. Wernles großes Werk, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert, Bd. I und II, Tübingen 1923/24, wirft ein eigenartig aufklärendes Licht auf die schweizerische Täuferbewegung, nicht nur soweit sie in den von Wernle untersuchten Zeitabschnitt fällt. Für Täufertum, Staat, Kirche und Pietismus im 18. Jahrh. bringt Bd. I, 113—121 und passim z. T. neues Material. „Wahrhafftер Bericht... des Bürgermeisters ... kl. u. großen Rats der Stadt Zürich, worinnen gründlich dargetan ... unsere Handlungen gegen den Wiedertäufer eigentlichen Anlaß ... teils ... der Wiedertäufer unguts Gemüt" Zürich 1639 (im Auszug auch in L. Meisters, Helvetische Szenen der neueren Schwärmerei und Intoleranz, Zürich 1785, S. 170 ff.). H. Seiler, Wider-täufferische Geheimnusse, 2 Teile, hist. u. dogmatisch, Basel 1680, weitschweifige Darlegungen, wobei der Verf., ein Basler Pfarrer, gelegentlich eigene Erfahrungen berichtet. Im besonderen wurde auch der „Märtyrerspiegel der Taufgesinnten" (deutsche Ausg. Ephrata, Pa. 1748) beachtet: S. 795 ff. „von den Umständen der letzten Verfolgung in der Schweiz, wie auch von deren Ursachen". Dieser Bericht beruht auf zwei Handschriften in „schweizerischer Sprach" von Jeremias Mangold (1645) und Martin Meyli (1658). Diese schließlich darüber hinaus bis 1672 fortgeführten originalen Täufernachrichten verbanden während seines Erscheinens den Märtyrerspiegel mit der Gegenwart, von besonderer Bedeutung für die niederländische Täufer-Interzession in der Schweiz. Mangolds „Wahrhaftiger Bericht von den Brüdern im Schweitzerland i. d. Züricher Gebiet. Wegen der Trübsalen, welche über sie ergangen sind, um des Evangeliums willen. Von dem 1635. bis in das 1645. Jahr", abgedruckt in einigen amerikanischen Auflagen des „Ausbund", am frühesten vorgefunden in dem „Zum 5. mal aufgelegten in Pennsylvanien", Lancaster 1815. Bergmann, a. a. O., S. VIII führt den gleichen Bericht an aus der Züricher St.-Bibl. Christine v. Hoiningen-Hühne, Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Holland, Berlin 1899, bringt S. 63 ff. eine aktenmäßige Darstellung der Täuferzustände, Bergmann ergänzend, dem H.-H.s erweiterte Diss. unbekannt blieb.

Die ältesten Versuche, die Täuferbewegung in den zwinglianischen Kantonen zu unterdrücken, waren darauf angelegt, erstere als Auswuchs der Reformation in dem Maße auszurotten, als die neue Kirche sich festigte und abschloß. Das Ergebnis

des in blutigen Maßnahmen gipfelnden Vorgehens war ein Rückgang der täuferischen Erscheinung in den Städten. Um so intensiver machte sie sich in den Landschaften geltend. Wie sich die Täufer zahlenmäßig in den Züricher und Berner Kantonsgebieten verteilt haben, läßt sich auf Grund der vorliegenden schweizerischen Forschungen nicht, wenigstens keineswegs zuverlässig, ermitteln. Daß ein ganzes Dorf „mit Weib und Kind, Knecht und Mägd" täuferisch gewesen sei, wird einmal aus dem (bernischen) Aargauer Amt 1580 gemeldet. Am Anfang des 17. Jahrhunderts wird jeweils nur noch von täuferischen Bevölkerungsteilen berichtet. Im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung hat es sich im ganzen um erhebliche Minderheiten gehandelt: Bauern und Handwerker in wirtschaftlich guter Situation, wie dies amtlich immer wieder vermerkt wird. Ihre Führer sind nicht mehr wie ehedem vorwiegend Geistliche und Literaten, sondern gehören ohne Ausnahme dem Bauern- und Handwerkertum an [1]).

Dem Ziel, ein bergpredigtgemäßes Leben zu führen, entsprach immer noch die Negation des Waffengebrauchs, der Amtsführung und der Eidesleistung. Ebenso unerschüttert war ihre positive Auffassung von der Erwachsenentaufe und der Gemeindezucht. Eher war man auf kirchlicher Seite gelegentlich zu Kompromissen geneigt, als daß die Täufer von sich aus Zugeständnisse gemacht hätten.

Verschiedenartige Bekämpfungsmethoden gingen nebeneinander her, beeinflußten sich gegenseitig, auch hob zeitweilig die eine die andere auf:

1. Ausnahmegesetze: Ein Abschreckungssystem mit verschiedenen Strafwirkungen: Geldbußen, Verdrängung aus wirtschaftlichen Gemeinderechten, Entzug des Erbrechts der Kinder aus täuferischen Ehen, Haft, Ausweisung, Verschickung als Galeerensklaven, Todesstrafe.

2. Widerlegungs- und Bekehrungsversuche durch die

---

1) Weder E. Müller, Bergmann noch Burckhardt berichten über städtische Täufer im 17. Jahrhundert.

Auch Sophie Daszynska, D. Bevölkerung v. Zürich im 17. Jahrhdt., Beitrag zur historischen Städtestatistik, Diss. Bern 1891, nennt keine Täufer. Sie verbreitet sich über die von Antistes Breitinger 1633 mit Hilfe der Geistlichkeit erstmals vorgenommene Volkszählung im Kanton Zürich. Das Ergebnis derselben bezügl. der Täufer kritisiert Bergmann, unabhängig von Daszynska, S. 104. Im Landbezirk wurden 182 Täuferische (Personen oder Familien?) gezählt. Bergmann führt Bedenken gegen diese niedrige Ziffer an. Die Momente, die gegen eine objektive Zählung standen, liegen auf der Hand. Aus den Kantonen Bern und Basel liegen keine Ziffern vor. Heiz a. a. O. S. 61 über eine rein täuferische Dorfgemeinde des Aargaus 1580.

Zur wirtschaftlichen Tüchtigkeit der Täufer s. S. 50. Ferner noch Bergmann 69 ff., 138. Vornehmlich die Weberei war unter den täuferischen Handwerkern vertreten: Burckhardt a. a. O. S. 56 u. passim, Müller a. a. O. S. 242 u. passim, Ottius a. a. O. S. 304.

Aus dem Prozeß gegen den Täuferführer Landis, 1614, geht hervor, daß um 1610 zwei zugewanderte Doopsgezinden-Weber mit einheimischen Töchtern getraut wurden. Mangels sonstiger Nachrichten sind weitere Schlüsse nicht möglich. In Zürich werden für das 17. Jahrhundert als weitere Täuferführer genannt: Ein Schmied und ein Wannenmacher. Hier und in Bern handelt es sich zumeist um Bauern (Bergmann 85, 121). Müller a. a. O. nennt S. 86 einen Täufer, der als „Viehdoktor" großes Ansehen genoß. Ottius S. 284 führt einen reichen Täufer im Berner Gebiet an.

Pfarrer an Einzelnen, aber auch durch das alte Mittel öffentlicher Religionsgespräche mit größeren Täufergruppen oder deren Deputierten. Deren schärfstes Gegenargument war immer wieder die sittliche Kritik an der Kirchengemeinde und ihren Beamten. Die Annahme, die Täuferbewegung sei tatsächlich nur eine Reflexerscheinung der sittlich beanstandeten Kirche, führte seit langem zu

3. indirekten Maßnahmen in Form allgemeiner Sittenmandate, im besonderen zur Besserung des geistlichen Standes.

Die Ausnahmegesetze erscheinen von jeher als „Wiedertäufermandate". Früher kurz und bündig mit Strafandrohung bis zur üblichen Strafe des Ertränkens, später regelmäßig verknüpft mit allg. Appell zur Besserung des kirchl. Wesens. Maßgebend für das 17. Jahrhundert waren Beratungen der 4 evang. Städte von 1585 über ein gemeinschaftliches Täufermandat. Täuferisch-malefizisch war: Trennung der Ehe durch Auswanderung bzw. Konfessionsspaltung, Auswanderung und Vermögensentzug nach Mähren, Schwächung der vaterländischen Wehrkraft (vgl. eidgenöss. Abschiede, 4. Bd. 2a, S. 879 ff.). Zürich und Bern gaben 1585 entsprechende Mandate aus, Bergmann a. a. O. S. 53 ff. Das Berner Mandat abgedr. bei Ottius a. a. O. S. 172 ff.

Ausnahmebestimmungen wurden auch angewandt bei Fernbleiben von der Kirche und bei Entziehung von der Kindertaufe. An ein System steigender Geldbußen schloß sich evtl. an: Ausschluß aus Zunft und Gesellschaft, Handwerk, „Gewinn und Gewerb werden verboten und niedergelegt", Aberkennung der Rechte in „Holz und Feld und Wässerungen, gemeiner Güter Kaufen und Verkaufen", worin sie bis zu ihrem Gehorsam „ungenoß und nit fähig sein sollten" (Bergmann S. 57, wo auch ein Fall geschildert wird, Ottius S. 209). Wer alsdann nicht gehorsamt, wird unter Vermögenskonfiskation (offiziell zugunsten Zurückgebliebener oder zurückkehrender Kinder) ausgewiesen. Folterverhöre an Täufern sind auch im 17. Jahrh. nicht gescheut worden (Müller 105; Bergmann 42, 56).

Gegen Begünstiger der Täufer wurde scharf vorgegangen. 1612 wurden diese Bestimmungen für Zürich erneuert, vgl. Ottius 208 ff., Bergmann 83 f. Eine Aenderung trat nur insofern ein, als Bestrafung an „Leib und Leben" erst bei dritter Rückkehr aus der Verbannung eintreten soll. Seit diesem Mandat wurde die Galeerenstrafe auch für die schweizer Täufer üblich (Vorgang bei österr. Täufern 1540, Müller nach Loserth S. 215). Für Zürich, welches den Anfang machte, gaben die Militärbündnisse den Anlaß, nicht nur wie bisher Landstreicher und Verbrecher auf die Galeere zu schicken (Bergmann 88). Bern hat in seinen Täuferprozeduren die Ablieferung auf sizilianische und andere Galeeren bis 1717 geübt. In Zürich wurde diese Strafart bald bedenklich genommen, gelegentlich auch in Bern, aber ohne dauernde Wirkung (s. bei Müller den Abschn. „auf die Galeeren" S. 215 ff.). Zu gleicher Zeit standen Zürich und Bern für die Befreiung hugenottischer Galeerensträflinge ein.

Nach Mandat v. 1612 soll Konfiskation nur „Bevogtigung und Verwaltung" bedeuten.

Die Aufsicht über die Täufer hatten die „Ehegaumer" (dörfl. Sittenbeamte, Kirchenvorstände), wie überhaupt dem Ehegericht die Exekutive zustand. Allen Nichttäufern wurde befohlen, die Täufer zu verfolgen und festzusetzen.

Die Zensur ist bereits 1544 gegen die Täufer geübt worden. Im 17. Jahrhundert kommt das Verbot „wiedertäuferischer Bücher und Lieder" (als Flugblätter gedr.) schärfer zur Geltung (Bergmann 65; Müller 104). Es kamen nur importierte Stücke in Betracht. Nur in Basel konnten die Täufer drucken lassen. Auch der „Ausbund" war verboten. — Zuletzt hat Bern die Ausnahmegesetze bis ca. 1750 ausgebaut (Müller 131 ff.): Bes. bevollmächtigte Täuferkammer mit Täuferjägern, Täuferurbar über konfisk. Güter u. ä. mehr.

Widerlegungs- und Bekehrungsversuche wurden in jedem Mandat angeordnet. Das Züricher Mandat von 1612 nahm die Religionsgespräche aus der Reformationszeit wieder auf. S. für später „wahrhaffter Bericht . ., 1639,

S. 64 ff. E. Müller bringt S. 137 ff. entsprechende Vorschläge eines Berner geistlichen Konvents, die z. T. durchgeführt wurden. — 1640 haben sich im Züricher Gefängnis die Täufer den Besuch der Geistlichen verbeten, Bergmann S. 128. S. zu Bern bei E. Müller den Abschnitt „Pfarramtliche Seelsorge an Taufgesinnten im 17. Jahrhundert", S. 118 ff.

Indirekte Maßnahmen vorwiegend zur Besserung des geistlichen Standes bedacht, führen jeweils ausdrücklich auf die täuferische Kritik zurück und spielen bei der Schaffung der Mandate eine Hauptrolle, z. B. als typisch für später Mandat 1585, Ottius S. 173: „Besonders unter Euch Predikanten und Kirchendiener sind etliche gar unfleißig im Predigen und Haushalten, dem liederlichen Leben .. ergeben .., bei dem weltlichen Stand dergleichen Laster leider auch .. welches die fürnehmste Ursach, daß viel fromme gottesfürchtige Leut, so Christum von Herzen suchen ... sich ärgern, von unsern Kirchen .. absondern." Um so erboster sind dann stets die Geistlichen auf die Täufer. S. z. B. bei E. Müller S. 90 f. eine Supplikation der gesamten Berner Geistlichkeit von 1597 gegen die täuferische Kritik. — S. ferner Eidgen. Abschiede, 5. Bd. 1, I, S. 1234, wobei eine „allgemeine Reformation" gefordert wird. Noch 1693 in der ausführlichen Darstellung der „Ursachen der immer zunehmenden Täufersekten" (E. Müller, S. 145 ff.) zählt der Präses der Berner Kirchendiener bis ins einzelne die „Anstoßursachen" im eigenen Kreis auf.

Es ist nicht festzustellen, daß die verschiedenen Maßnahmen dieser Art zur Verminderung der täuferischen Kritik beitrugen. Letztere hatte eine noch tiefere Wurzel als die Beurteilung offener Schäden.

„Wenn die Täufer nur zur Kirche gingen und der Predigt beiwohnen würden" [1]) — der Wunsch, sie auf diese Weise zur Fügsamkeit zu bringen, wurzelte in der zwinglianischen Vorstellung von der Offenbarungsgnade des Worts, ein Optimismus, der so weit ging, daß im Züricher Gebiet den Täufern einmal gestattet wurde, ihre Gegenmeinung am Ende der Predigt öffentlich anzubringen. Aber auch dies fruchtete nichts. Was sie im einzelnen an der kirchlichen Institution auszusetzen hatten, war immer noch das gleiche: Die Verkündiger des Wortes dürften nicht von Pfründen leben; es fehle eine „an das Nachtmahl gebundene" Gemeindeordnung (der Bann), und schließlich bestanden sie auf der von ihnen bevorzugten Bibelübersetzung, indem sie die behördlich approbierte verwarfen [2]).

Die amtlichen Versuche ihre Art zu verschmelzen mit weltlich-kirchlicher Form stießen auf keine Gegenbereitschaft. Gelegentlich brachte die Geschicklichkeit mancher Behörden eine Vereinbarung zustande. Unaufhörlich aber war die Klage, wie leicht die Täufer Versprechungen und Zugeständnisse in kirchlichen Dingen wieder fahren ließen:

1) Der Kirchenbesuch der Täufer wurde als erstes Erfolgzeichen der Bekämpfung erachtet. Die Predikanten beschützten die Zurückkehrenden vor Verachtung (E. Müller, S. 138). Täufern, welche die Kirche wieder besuchen, werden die Gerichtskosten erlassen (zirka 1610, Bergmann, S. 79, s. auch S. 85).

2) Der neuere schweizer Täuferforscher Dr. A. Fluri, Bern, hat kürzlich diese Zusammenhänge erhellt: „Bl. f. bern. Gesch." XII, 342 ff. XIII, 263 ff.: „Bern und die Froschauer Bibel mit Berücksichtigung der sog. Täuferteſtamente." Ebenda XIX, 1923, S. 1 ff.: „Das Täuferteſtament von 1687."

Den Bibelausgaben des Züricher Druckers Froschauer (ed. 1525/29), aus dem radikalen Reformationskreis, wurden die sog. „Täuferteſtamente" nachgedruckt, durch Fluri 1588/1825 mehrfach nachgewiesen mit den näheren Umständen behördlichen Einschreitens und täuferischen Verhaltens. In Basel wurden die heimlichen Nachdrucke besorgt, die auch sonst unter dem Landvolk beliebt waren.

Neff, Art. „Bibelübersetzung", Menn. Lex., weist auch im weiteren Täufertum das Verwerfen der offiziellen Bibel nach.

Ein Verhalten, das bereits die Täufer der Reformationszeit charakterisierte. Hier grenzte die friedlich-passive Art an die aggressive. Im Protest gegen religiöse Untertänigkeit verwarfen die Täufer geleistete Widerrufe, brachen als Gefangene wieder aus, kehrten trotz Landesverweisung wieder zurück. Den Anspruch auf ihr christliches Naturrecht hatten Märtyrer ein Jahrhundert lang bezeugt. In Bekenntnissen und Liedern blieb deren Geist lebendig, stärkte ihre religiöse Willenskraft, die sich in blutigen Beweisen immer wieder neu bewährte. Die psychologische Bedeutung dieser traditionellen Momente in der täuferischen Haltung liegt klar zutage.

Als Gesinnungsgemeinschaft hatten sie zu einem wichtigen Teil die gegebenen und geordneten Gesellschaftsbedingungen vernachlässigt und unter sich selbst überwunden. Auch äußerlich machte sich ihre absonderliche Art geltend in auffällig schlichter Kleidung und zurückgezogener Lebensart, wobei das Streben nach agrarischer Selbstgenügsamkeit vorherrschte.

Der „wahrhafftige Bericht" von 1639 besagt, daß die Täufer „alle ihre Demut und Heiligkeit nur einzig im äußeren Schein der schlechten Kleidung, kleinen Krösen und ohne Hutbinden verrichten ..." S. bei Hadorn, a. a. O. Abbildung Nr. 60, S. 188.

Ihre agrarische Selbstgenügsamkeit schildern die von Fluri, Beiträge a. a. O. S. 50 ff., veröffentlichten Verse des Stammvaters der in Süddeutschland weitverzweigten Berner Täuferfamilie Lötscher (Latscha), Hans L. geboren 1601: „das neu schön geistlich Lied gedichtet zur Warnung und zu Verhütung etlicher Stucken, welche jetzt leider in Schwung gehen" enthält u. a. folgende Verse:

5. Ein Wort will ich anzeigen
Euch Christen allesamt
Zur Gottesfurcht tut Euch neigen
Ein Jeder in seim Stand
In Kaufen und Märkten braucht Bescheidenheit
In Essen und im Trinken auch jederzeit.
Tut redlich Arbeit treiben
Wie uns St. Paulus tut schreiben.

6. Wer mit Betrug tut handeln
Bringt sich in Sünden Strick
Aufrichtig soll man handeln
Lehrt uns die Hl. Schrift.

(was folgt, wendet sich gegen den Eid)

7. Ihr Eltern tut Euch b'fleißen
Zu ziehen Eure Kind
Zur Gottesfurcht sie anweisen
Auch Euer Hausgesind
Wie's Timotei am andern steht
Ein jeder nach seinem Stand
Soll zieren und bekleiden.
Zu göttlich Willen Euch neigen.

8. Die Kleider tun nicht mangeln
Unnützer Hoffahrt viel
Mit Franzen allenthalben auch
Schnüren mancherlei
Wie man jetzt braucht zu dieser Frist
Was Gott dem Herrn zuwider ist,

Wann man das ließe fahren
Könnt mancher viel Geld ersparen.

9. Wir hätten feine Farben
Die selbstgewachsen sind,
Dieselben soll man tragen
Wie mans geschrieben find
s' Schafhaar hat Farben mancher Art
Viel Kosten wurde oft erspart
Tät man sich damit leiden
Man könnt sich auch ehrbar mit kleiden.

Des weiteren wird vor gefährlichen Verträgen mit Menschen gewarnt, die sich als Freunde ausgeben, aber als „Gleißner und Pfauen einen um Gut und Ehr bringen", ferner werden biblische Berichte zitiert und „das ganz Weiblich geschlecht" zur Ehrbarkeit ermahnt. Auch wird zur Nüchternheit ermahnt, „man soll trinken mit Bescheidenheit", um „nicht um Alles zu kommen".

Bedeutete die Leugnung der Kindertaufe eine Lösung aus der bürgerlichen Ordnung, so wirkte in gleicher Richtung eingreifender noch, daß die Täufer die Eheschließung in der Kirchengemeinde mieden, d. h. sich praktisch über den kirchlichen und damit bürgerlichen rechtlichen Konsens hinwegsetzten. Die Folge war, daß die in täuferischer Gemeinde geschlossene Ehe rechtlich verworfen, als Konkubinat erklärt, die Kinder für unehelich erachtet und ihr Erbe eingezogen wurde. Alle diese Schikanen hinderten sie aber nicht in der Vorstellung und Praxis, daß ihre Ehen nur im eigenen Kreis gegründet und nur durch ihre erwählten Prediger gesegnet werden könnten [1]).

Als eine Störung des Bevölkerungsverbands wurde der rege Verkehr mit der mährischen Täufergruppe angesehen, zu welchem Hin und Her noch die Beziehungen der ins Elsaß, nach den Niederlanden, später in die Kurpfalz Gezogenen — meist Verwiesene — traten. Gegen diese „selbstherrlichen" Unternehmungen wurden vor allem Maßnahmen zur Behinderung von Vermögensabwanderung erlassen. Der Begriff „Täufergut" [2]), der zunächst die konfiszierten Güter der Verurteilten betraf,

---

1) Zur selbständigen Ehetrauung der Täufer und Erbfähigkeit der Täuferkinder vgl. Bergmann a. a. O. S. 56, 82, 99, 128. E. Müller, S. 355 u. a. W. Merz, Das Intestaterbrecht der Aargauischen Rechtsquellen, Diss., Brugg 1891, bringt S. 30 ff. die entsprechenden erbrechtlichen Verordnungen Berns 1690—1734, auch S. 132, Anm. 1. Waren von Täufern eingesegnete Ehen ungültig und deren Kinder nicht erbberechtigt, so wurde seit 1690 auch verfügt, daß Täuferkinder, welche nach dem elterlichen Uebertritt zur Sekte gezeugt sind, nicht mit den andern Kindern erben können.

2) Ueber die Geschichte der Konfiszierung des „Täuferguts", dessen Rechnungsverwaltung, Verwendung und die dabei unterlaufende Korruption berichtet Bergmann in einem bes. Abschn. S. 136 ff., Beschlagnahme von Täufergemeindekassen S. 138. Ergänzung bei v. Hoiningen-Huene S. 67 ff., Anm. 2, woselbst ein Bericht von 1660: „so ungefähr der Zustand derjenigen Personen so zu Zürich übel geplagt und denen ihre Güter genommen und bis dato nicht wieder zurückgegeben worden."

S. auch H. Sieveking, Zur Züricher Handelsgeschichte, Jahrb. f. schweiz. Gesch. 1911, S. 71 ff., „staatl. Buchführung in Zürich", Einnahmen 1610/11.

Die entspr. Vorgänge in Bern bei E. Müller, 131 f., 337 ff. Hier wurde 1610 die Konfiskation sogar auf die von den auswandernden Täufern verkauften Güter gelegt und der Käufer an den Verkäufer gewiesen. S. 331.

umfaßte bald auch das Vermögen der mährischen Exulanten, sofern sie es nicht durch fiktive Schuldverträge u. ä. amtlichem Zugriff entzogen. Später wurden die Kassenbestände der Täufergemeinden beschlagnahmt. Daran reihten sich noch weitere wirtschaftliche Unterdrückungsgesetze: Ausschluß von Zunft- und Allmendrechten, speziell hohe Geldbußen. „Es sei unseren gnädigen Herrn nur um Geld zu tun, man habe sie immerdar nur am Geld gerupft". Soweit sie vermochten, wehrten sich die Täufer, um durch solche Eingriffe in keine wirtschaftlich riskante Lage zu geraten [1]). In dem stark täuferischen Grüninger Amt (Zürich) versuchten sie 1613 mit dem Vogt der Geldstrafe wegen übereinzukommen.

Das Jahrzehnt, welches für Deutschland den 30jährigen Krieg brachte, führte die konfessionell gespaltene Eidgenossenschaft unter sich in verschärfte Beziehungen [2]). In Zürich, dem Vorort der evangelischen Kantone, brachte die mit innerpolitischem Machtstreit verknüpfte Außenpolitik die Täufer unter ihre Folgewirkung.

Bündnisse mit Frankreich und Venedig waren geschlossen worden mit den der Schweiz charakteristischen Sold- und Pensionsverträgen. Wie einst Zwingli, lehnte sich die Geistlichkeit wegen der öffentlichen Sittenverderbnis dagegen auf. Im Grunde aber protestierte sie gegen den Abtrag der evangelischen Sache durch das Bündnis mit den katholischen Mächten, zumal die Gegenreformation die konfessionelle Konkurrenz im eigenen Lande verstärkt hatte. Die herrschenden Züricher Geschlechter fühlten sich einer speziellen Glaubenspolitik nicht verbunden. Sie hatten ihre Herrschaftsziele von solchen Rücksichten gelöst und auch nach innen ihre politische Stellung

---

1) Täuferische Abwehr gegen wirtschaftl. Eingriffe s. Bergmann, 72 f., dabei zeigten die Vögte Entgegenkommen, S. 101, 109.

2) Für hier und das Folgende zu den allgemeinen politischen Zuständen sei verwiesen auf: K. Dändliker, Gesch. d. Stadt u. d. Kantons Zürich, Zürich 1910, II, S. 405 ff. bezüglich Bündnispolitik, Entwicklung des Patriziats u. a.

Im besonderen und aus der neuesten Literatur: W. Glättli, Gesch. d. Unruhen auf d. Landschaft Zürich, Diss. 1896, S. 17 ff. über das Verhältnis zwischen Stadt und Land. S. auch H. Schultheß, Politische, soziale und wirtschaftliche Miszellen aus dem alten Zürich, Zürich 1921, S. 55 u. pass. Für die gesamten eidgenöss. Verhältnisse K. Dändliker, Gesch. d. Schweiz, 1894, 2. A. II, 655 ff. — Ueber die wirtschaftspolitische Seite der schweizer Bündnisse vgl. J. Maliniak, Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert, Diss., Zürich und Leipzig 1913, S. 59. Hier wird auch der ökonomische Charakter der städt. Herrschaft deutlich. — Landhandwerker werden Heimarbeiter, S. 20. — Zur eidgenöss. Politik des 30jährigen Kriegs s. Frieda Gallati, gleichen Titels, im Jahrb. f. schweiz. Gesch., Zürich 1918/19. Vgl. dort u. a.: Bezügl. Antistes Breitinger, S. 47 ff., 73 ff., bes. 110 f. — Ferner J. C. Mörikofer, J. J. Breitinger und Zürich, Kulturbild aus der Zeit des 30jährigen Kriegs, Leipzig 1874, S. 216 ff. „Breitinger im Verhältnis zum Staat."

Die Entwicklung der Wehrverhältnisse gibt G. J. Peter, Betr. z. Gesch. des Züricher. Wehrwesens im 18. Jahrhundert, Diss. Zürich 1907, besonders S. 82 ff. Auf welchem militärischen Hintergrund das Schicksal der täuferischen Pazifisten sich abspielte, kennzeichnen allein schon die bei Peter angehängten Quartier- und Hochwachtkarten.

Die drohenden Gefahren des 30jährigen Kriegs hatten in Zürich zur allgemeinen Vermögenssteuer geführt, die seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr gefordert worden war. Das Ungewohnte und Bedrückende hat gerade die Landbevölkerung beunruhigt (Aufstand 1645/46); s. H. Nabholz, Zur ältesten Steuergesetzgebung der Stadt Zürich in Nova Turicensia, Zürich 1911, S. 121 ff., insbesondere S. 151.

von kirchlicher Befestigung freigemacht. Die Auffassung von der religiösen Aufgabe des Staates im Sinne Zwinglis war verschwunden. Der sittlichen Kritik, welche die Geistlichkeit an der staatlichen Sanktion des Kriegsgewerbes übte, standen kommerzielle Vorteile entgegen, wie sie z. B. die französischen Soldverträge schufen. Sie kamen der eben entstehenden Züricher Exportindustrie zugute. Ein merkantilistisch-absolutistischer Zug zentralisierte die Verwaltung der Landschaft, wobei die Idee eines Gottesgnadentums der Stadtherren zur Geltung kam. Im Widerspruch zur Tradition wurde dem Landvolk gegenüber jede Verantwortung abgelehnt und dessen Selbstverwaltung unmöglich gemacht. Wirtschaftliche Einschränkungen griffen immer mehr ein. Der Landhandwerker wurde zum Verlegten der städtischen Kaufleute herabgedrückt. Finanzbelastungen traten hinzu. Zürich z. B. hatte zur Verstärkung seiner Wehrkraft die allgemeine Vermögenssteuer eingeführt, was besonders die Landbevölkerung beunruhigte. In der Stadt stand die Politik der Regierenden unter der Kanzelkritik. Nicht nur so suchte die Geistlichkeit Einfluß zu gewinnen. Doch ihre „Fürträge und Bedenken" erreichten höchstens gelegentliche Korrekturen der korrupten Zustände. Gegen das schlechte Finanzgebaren, gegen Stellenjägerei, gegen das Schaugepräge der Bündnisse wurde gepredigt. Aus dieser Opposition machte sich wachsend das Streben nach selbständiger evangelischer auswärtiger Politik geltend. Unter der kraftvollen Persönlichkeit Breitingers, des Inhabers des Antistitiums der Züricher Kirche (1613/45) wurde insgeheim, manchmal mit offener Aktivität, protestantische Kriegspolitik getrieben, auf ein „gemein-evangelisches Defensionale" gedrängt, Geheimverträge mit den Schweden abgeschlossen usw. Breitingers Betreiben hatte den Erfolg einer straffen Militarisierung der evangelischen Gebiete und der Fortifikation der Hauptstädte. Zur eigentlichen Unterstützungsaktion im 30jährigen Krieg kam es nicht. Die Verträge mit den katholischen Mächten, der fortwährende Ausgleich der protestantischen und katholischen Kräfte im Innern, haben im großen die Schweiz damals vom Krieg verschont. Ihre Wehrverfassung aber wurde zu jener Zeit ausgebaut und die das Bisherige umstürzende Entwicklung von Spieß und Hellebarde zur Feuerwaffe so realisiert. Die schweizerische Wehrverfassung von 1647, im national-schweizerischen Sinn als gewaltiger Fortschritt gebucht, war die Leistung von Antistes Breitinger, dem Kopf der protestantischen Kriegspartei.

Es läßt sich vermuten, welche Situation für die Täufer unter diesen allgemeinen Umständen erwachsen mußte. Wurde kirchenpolitisch die Glaubenseinheit aufs äußerste zu wahren gesucht, so mußte die Existenz des Täufertums und sein prinzipielles Absonderungsstreben gleich einer Gegenbewegung wirken. Indem die Täufer bei der Wehrlosigkeit beharrten, galten sie als Saboteure der „evangelischen Verteidigungsanstalten". Diese beiden Gesichtspunkte, mit der Zeit vornehmlich der letztere, bestimmten ihre Lage in Zürich wie in Bern. Zürich gab bei Behandlung der Täufersache wiederum die Richtpunkte.

Noch bis ins 2. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts bestand die Möglichkeit, bei Verschärfung der antitäuferischen Maßnahmen Mähren, „das heilige Emmaus", aufzusuchen[1]). Das Täufer-Mandat von 1585, auch dieses zur Zeit militärischen Rüstens

1) Aus Zürich nach Mähren s. Bergmann S. 50, 55 (Wirkung des Mand. 1585).

erschienen, veranlaßte eine starke Auswanderung nach Mähren. Seitdem machte sich überhaupt die Propaganda der dortigen Täufer in der Schweiz geltend und zwar nicht nur unter ihren Glaubensfreunden. Mährische Emmissäre fanden in der Stadt Bern sogar in reicher respektabler Familie Anhänger. Andererseits ist in Teuerungsjahren Mähren allgemein zum Ziel genommen worden. Verordnungen dagegen halfen nichts. Eher hat die durch die Täufer gepflogene Auslese gewirkt. „Sie wollten niemand in ihre Sozietät einlassen, denn nur solche, die ein Handwerk gelernt und durch ihre Handarbeit ihr Brot gewinnen konnten." Schulden mußten erst beglichen werden. Die Kriegsverwüstung der mährischen Täuferprovinz 1605 hatte die Abwanderung aufgehalten, der böhmische Krieg und seine Folgen sie völlig stillgelegt. Schon auch unter solchen Umständen gerieten im schweizerischen Stammgebiet Obrigkeit, Kirche und Täufer heftiger aneinander.

Die Zuspitzung der politischen Verhältnisse führte auch jetzt wieder zu der Annahme, die Täufer seien gewissermaßen der radikale Flügel der Landbevölkerung. Der Idee nach stellte sie ihr religiöser Souveränitätsanspruch allerdings dorthin, aber nicht bewußt und nicht politischerweise. Selbst die Sympathie ihrer Dorfgenossen, soweit sie nicht Glieder der Ehegerichte u. ä. Institutionen waren, gibt keinen Anlaß, die Täuferkreise als eine Partei gegen das Herrschaftsmonopol der Stadtherren zu betrachten. Daß die Täufer als politische Partei angesehen wurden, ist kein Beweis für die historische Richtigkeit. Es ist bezeichnend genug, wie kommissarische Untersuchungen gegen sie, als „Anstifter der Bauernrevolten" um 1650, ergebnislos verliefen. Auch steht fest, daß Züricher Täufer zur Vermeidung von Blutvergießen um Abhilfe der Mißstände baten. Der wehrlose Charakter und der gesteigerte Gerechtigkeitssinn der Täufer hatte sich gerade in jenen erregten Zeiten bewiesen [1]).

1693 gibt die Berner Geistlichkeit u. a. folgende politisch-sozialen Ursachen der „immer zunehmenden Täufersekt" an (E. Müller S. 154 ff.): 1. Der Stellenkauf und das Bereicherungsstreben der Amtleute auch durch Geldstrafen, wonach sie nicht — nächst Gottes Ehr — die Wohlfahrt der Untertanen bezweckten. — 2. Zulassung des „unnötigen und unendlichen Trölens" wobei die Amtleute profitierten, aber ganze Familien verarmten, bezieht sich allem nach auf Verpfändung und Verschleuderung von Güterbesitz. — 3. Zerrüttung der Armenfürsorge wiederum bei Bereicherung der Amtleute.

Huterische Sendboten im schweizer Gebiet während Teuerungsjahren, ebenda 45 f., 51 f., 68 f.

Aus Bern nach Mähren: E. Müller, S. 92 ff., insbesondere S. 96 ff., über Auswanderung reicher, angesehener Emigranten S. 98 f. S. hierzu auch Blösch a. a. O. I, 307.

Aus Basel: Burckhardt, 60 ff. Aus Schaffhausen: Bächtold, a. a. O., S. 118.

In Becks Geschichtsbüchern der (Mähr.) Wiedertäufer a. a. O. werden die Berichte bei den jeweiligen Jahreszahlen ergänzt. S. jetzt Wolkans Ausgabe 1923.

Sichtung der Auswanderer nach ökonomischen Gesichtspunkten s. A. Rossen, Unterschiedliche Gottesdienste i. d. ganzen Welt . . ., Heidelberg 1668, S. 397.

1) Erst neuere Forschungen beleuchten die politische Stigmatisierung der Täufer.

W. Glättli, Gesch. d. Unruhen auf der Landschaft Zürich, 1645/46, Diss. Zürich 1898, ist nicht ein einziges Mal veranlaßt, täuferische Zusammenhänge zu nennen, auch H. Rögli, Der Berner Bauernkrieg 1641 und 53, Langenau 1888, nicht.

Petition Züricher Täufer der Unruhen von 1645 wegen s. Bergmann, 131. Die Untersuchung des Berner Kriegsrats zur Frage täuferischer Teilnahme an den Berner Bauernunruhen verlief ergebnislos, E. Müller, 135. S. auch Lösch II, 25.

Dem steht nicht zuwider, daß die Täufer gleich zu Beginn des 17. Jahrhunderts ihren Anspruch auf das göttliche Recht religiöser Freiheit und Selbstgestaltung offen an den Tag legten. Damals kam es denn auch zu einer Schärfe des Konflikts, die der ursprünglichen gleichkam. Durch „Gefangenlegung" der Täuferführer glaubte man die Bewegung hemmen zu können. Die Inhaftierten aber verließen die Gefängnisse oder wurden dort gewaltsam befreit. Nach dem Wiedertäufermandat von 1612 [1]) — eine Erneuerung desjenigen von 1585 — sollte energisch eingegriffen werden. Alle nur möglichen Maßnahmen waren vorgesehen: Oeffentliche Bekehrungsversuche, Geldstrafen, Ausschluß aus der Wirtschaftsgemeinde, Konfiskation, schließlich Landesverweisung bzw. Todesstrafe. Die volle Schärfe des Mandats wurde exemplifiziert an dem Bauern- und Täuferprediger Hans Landis.

Aus den Prozeßakten gegen Hans Landis, in verschiedenen Perioden bis 1608 zurückzuverfolgen, berichtet erstmals Bergmann S. 82, 84 f., 87 ff. Vgl. Ottius a. a. O. S. 216 ff. S. auch Seiler, Wider-taufferische Geheimnisse I, 138 ff., wo in einem Basler Beispiel von 1678 die gleiche täuferische „Halsstarrigkeit" angeführt wird.

Bergmann (S. 90, Anm. 4) lagen 3 zeitgenössische Berichte vor. Die populärsten, zugleich Abbild täuferischer Stimmung, sind:

1. „Ein neu schön geistlich Lied, von einem frommen Christen Hans Landis am Zürichsee, wie er zu Zürich gerichtet und seinen Lauf ritterlichen vollendet . ." Es ist das letzte Märtyrerlied. Von den 46 Strophen seien folgende angeführt:

16. Noch weiter er wird angeredt,
Warum er von ihnen ausgehn tät
Von ihrer Gmein und Lehre?
Hans Landis antwort ihnen geschwind,
Darum daß Ihr nit unsträflich sind,
Und Euch zu Gott nicht bekehrt.

27. Die Predikanten fragten mehr,
Wer ihn hab b'rufft zu seiner Lehr,
Tät ihnen Antwort geben:
Der ewig Gott im Himmelreich,
Das glauben ich ganz festiglich,
Der hat mir den Gwalt geben.

36. Der Nachrichter mit seinem Mund
Fragt Hans Landis zu der Stund,
Ob es ihn täte freuen:
Er sprach ja gewiß mit seinem Mund,
Es hat mich lang auf diese Stund
Verlanget und tun freuen.

45. Mit seinem Hausgesind hand sie geton,
Wie Esdre tut geschrieben stohn,
Alls aus dem Haus tun jagen:
Haus und Hof zu ihren Handen gnon,
Ist das gemäß dem Evangelion,
Tu mir o Singer sagen.

2. Zwei Berichte über Hans Landis Person und Tod im Märtyrerspiegel S. 790 f. aus täuferischer Hand. Seine Lehre und Handlungsweise wird durch Anziehung

1) Züricher Mandat 1612 bei Ottius a. a. O. S. 208 ff.

vieler Bibelstellen begründet. „Der Züricher Rat", heißt es, „durch die neidischen Schriftgelehrten und Pharisäer aufgehetzt, verbot seine Predigt. Jedoch Hans, welcher mit Petrus wußte, daß man den Geboten Gottes mehr als den Menschengeboten gehorchen müsse, hatte solche Liebe zur Wahrheit . . ., daß er um menschlicher Bedrohungen willen keineswegs hat nachlassen wollen."

Hans Landis Hinrichtung hat noch während des ganzen Jahrhunderts eine politische Rolle gespielt. „H. L. war wohl dem Rat von Zürich, aber nicht Gott nach seinem eigenen Gewissen ungehorsam", niederländ. Polemik 1643, Ottius S. 297. Noch 1669 wird von Zürich aus der Bericht über Hans Landis für die neue Ausgabe des Märtyrerspiegels ergänzt:

1613 bei großer Kriegsgefahr für die reform. Orte „seien die Gn. Herren verursacht worden, allerhand gute Anstalt zu machen. Weil sie nun bei diesen Gefahren die Täufer angetroffen, welche im Notfall nichts tun wöllen, da wir aber nit mit Gedingten, sondern mit unseren eigenen Völkern kriegen müssen und sie dazu fast an den Grenzen unserer Widerwärtigen gewohnt sie auch . . nicht versprechen wollen (eine Verräterei) anzuzeigen oder für das Vaterland wachen oder schanzen oder Proviant . . . zuführen wollten . . haben sie die Obrigkeit zu einem Mandat veranlaßt . . weil nun Hans Landis wider (Verbote) freventlich gehandelt, ist er verhaftet worden und hat dies alles bekannt . ."

S. auch Briefwechsel bei Ottius, anno 1669, S. 356 ff.

Die Erscheinung Landis' ist typisch für die unbeugsame täuferische Energie jener Zeit. Er und seine Genossen blieben bei jedem unter Breitingers geistlicher Leitung angestellten Gewinnungsversuch bei ihrem „eigenartigen Kopf" und verharrten in „kybiger Hartnäckigkeit". Selbst als ihnen bei Zuerkennung eines Vermögensteils die Auswanderung angeboten wurde, antwortete Landis Psalm XXIV, 1 gemäß: „Das Erdreich sei des Herrn Gotts, und sie wollten mit Gewalt im Land bleiben." Frankreich versuchte die sechs zum Tode Verurteilten für seine Galeeren zu bekommen. Zürich stellte ihnen noch einmal, aber vergebens, die Auswanderung frei. Drei der Verurteilten blieben zurück. Die anderen folgten, von Landis aufgemuntert, der Auslieferung an den französischen Gesandten. Während ihres Wartens auf die Galeeren kehrte sich plötzlich ihre Leidenswilligkeit um. Sie flohen in die Heimat zurück, wo der Vogt das über ihre Behandlung erregte Volk zu beruhigen suchte. Die täuferischen Versammlungen wurden weiterhin veranstaltet. Amtliche Späher störten ihre Unterschlupfe, Landis wurde wieder gefangen genommen. Allen Vermahnungen, von seinem Trotz abzustehen, hielt er entgegen, daß sie nicht anders könnten. Nach kurzem Prozeß wurde Landis im September 1614 zu Zürich geköpft, was weithin großes Aufsehen hervorrief und die Sympathie für die Täufer verstärkte. Ihre Eigenwilligkeit war keineswegs gebrochen, der Bewegung kein Einhalt geboten. Geschah doch bald darauf das Außergewöhnliche, daß ein Täufer publizistisch gegen die Todesstrafe bei Glaubensabweichung aufzutreten wagte. Ein solcher Traktat, hieß es, würde in Basel gedruckt werden. Auf der Konferenz der vier evang. Städte im März 1616 wurde Basel zur Beschlagnahme aufgefordert.

Eidgen. Absch. 5, Bd. 1, I, S. 1234 (März 1616) Zürich berichtet u. a. „daß ein gewisser Boll von Stein, der sich seit einigen Jahren im Berner Gebiet aufhalte und jetzt der Täuferei wegen zu Bern in Gefangenschaft liege, ein Büchlein, ob man des Glaubens wegen am Leben bestraft werden könne, in Basel habe drucken lassen . ." Zürich ersuche Basel usw.

E. Müller unabhängig davon (S. 104) berichtet von einem Hs. Jak. Poll von Zofingen, wonach Bern „um der Ehre Gottes und seiner lieben Kirchen willen" Basel um

Konfiskation jener Schrift ersucht. Hier noch Näheres zu der nicht wieder aufgefundenen Publikation.

Mörikofer, Breitinger .. S. 150 ohne nähere Begründung: nach Landis' Hinrichtung habe sogleich ein zweiter Täufer nach dem gleichen Märtyrertum verlangt. Die Geistlichkeit habe damals von der Bestrafung an Leib und Leben abgeraten.

Zürich hatte auf jener Konferenz berichtet, wie es gegen die Täufer prozediere: ... einige, nachdem sie alle freundlichen Mittel ausgeschlagen und nicht aus dem Lande ziehen wollten, seien auf die französischen Galeeren kondemniert worden, jedoch ... ausgewichen ... wieder ins Land zurückgekehrt. Einer der Hauptführer der Sekte sei wegen seiner Widersetzlichkeit, nicht aber des Glaubens wegen, hingerichtet worden. Denn derselbe, ein gemeiner Laie und Bauersmann, habe sich unberufen gegen die obrigkeitlichen Mandate und gegen die Satzungen der christlichen Kirche, das Predigen, Wiedertaufen, Eheeinsegnen usw. angemaßt und solche Dinge gelehrt, durch die das Band des Eides zwischen der Obrigkeit und den Untertanen zerrissen und das Volk von der Verteidigung des Vaterlandes mit bewehrter Hand wider feindliche Gewalt abwendig gemacht werde ... Jedoch hielten die Gelehrten die Bestrafung dieser Leute an Leib und Leben oder ihre Verschickung auf die Galeere für bedenklich. Die Konferenz beschloß eine mildere Behandlung. Durch eine „Allgemeine Reformation" sollten zunächst die Quellen der Täuferei verstopft werden — das alte optimistische Vorhaben.

Neuerdings erheischten auch die Vorkehrungen der katholischen Gegenreformation eine besondere Pflege der evangelischen Kirchen. Breitinger ging in Zürich voran [1]). Bettag, Passionswoche, Kinderlehre, Kirchengesang führte er ein, förderte großzügig Schulwesen und Armenfürsorge und redete in seinen Synodalreden den Predikanten ins Gewissen. Aber alles, was auf solche Weise hier und anderswo geschah, berührte die radikalen Forderungen der Täufer nicht. Der Abstand blieb und zeigte sich auch angesichts des täuferischen Verlangens selbständiger religiöser Gemeindezucht unvermindert. Breitinger beharrte bei der hergebrachten Kirchendisziplin, die den Bann ausreichend vertreten sah in den Konsistorial-, Chor- und Ehegerichten, beim kleinen Rat, bei jeder Zunft, bei Pfarrer und Geschworenen, bei aller hohen Obrigkeit. Das täuferisch Wichtigste aber, den Ausschluß vom Abendmahl, verwarf Breitinger prinzipiell. In „evangelischer Weisheit" sollten die Täufer behandelt, ihnen möglichste Gewissensfreiheit eingeräumt werden; die sich damit nicht begnügen wollten, sollten mit Bußen, höchstens mit Landesverweisung oder auch Gefangenschaft bestraft werden, soweit sie predigen, Sakrament (sic!) erteilen und das Eheeinsegnen beanspruchen. Für Breitingers Politik ist bezeichnend, daß er den nach Landis' Hinrichtung bedeutendsten Täufer Hans Egli, einige Zeit in sein Haus nehmen will und „tun, soviel Gott Gnad gibt". Er hoffte aus den Täuferkonventikeln gewissermaßen eine „Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche" zu bilden, um sich so einer möglichst einheitlichen Kirche zu versichern.

In den 30er Jahren, in allgemein kritischer Lage, begann unter Breitingers

1) Breitingers Allg. Reform. anschaulich bei Mörikofer a. a. O. S. 38 ff. Br.s Verhalten zu den Täufern ebenda S. 149 ff. mit Quellen, die Bergmann nicht weiter anführt. S. bei letzterem noch S. 82, 104, 115, 117 f., 125.

Direktion ein großzügiges Verfahren gegen die Täufer[1]). Kompromisse wurden angestrebt. Vom Eid in ritueller Form sollten sie enthoben sein, obrigkeitliche Aemter ihnen nicht aufgedrungen werden, noch solche zu bedienen, sogar das Wehr- und Waffentragen nachgelassen werden. Die Täufer möchten dafür „Gott ernstlich bitten, daß er unser lieb Vaterland vom Krieg gnädig behüte". Aber gerade in diesem entscheidenden Punkt erkannten sie die Diplomatie des Vorgehens: daß man ihnen die Wehrlosigkeit so lange zugestehen wolle, bis sie von den Predikanten oder diese von ihnen überzeugt seien. Die Taktik lief darauf hinaus, die Täufer mindestens zur Annahme des Kirchgangs zu bringen, um sie dann allmählich aus ihrer Absonderung zurückzuführen. Im besonderen schloß der Kirchgang den bedeutsamen Verzicht auf selbständige Eheeinsegnung in sich. Der wohlüberlegte Versuch, die Täufer unter kirchliche Oberhoheit zu bringen, schlug fehl. Die „unvernünftigen hochmütigen Köpfe" waren nicht zu erweichen. Mißtrauen beherrschte sie und versteifte sich immer mehr seit Zürich, von 1635 an, mit größtem Eifer den täuferischen „Riß in unserem geliebten Vaterland" zu heilen bestrebt war. Aus der Stadt kamen Kommissionen eigens in die Vogteien und legten den dorthin beorderten Täufern zunächst reine Glaubensartikel in einer Formulierung vor, die sie alsbald mit „Ja und Amen" bekräftigen sollten und konnten. Daraufhin wurde ihnen vorgehalten, daß auch der christlichen Obrigkeit Glaubensmeinung also sei. Die Täufer hätten die Oberen deshalb als „rechte wahre Christen und darum Miterben des ewigen Lebens" anzuerkennen. Aber diese Aufforderung machte die Täufer stutzig. Weitere amtliche Entbietungen bzw. von ihnen geforderte Erklärungen verschleppten sie. Auch zog nicht der Vorwurf, wie sündig es sei, wenn in den seligmachenden Punkten einerlei Meinung bestünde und sie dennoch an einer so väterlich christlichen Obrigkeit zweifeln wollten und immer wieder die Kirche als das fleischliche Aegypten usw. hinstellten. Auf drei Züricher Vogteien, wo gleichzeitig nach gleichem Plan verfahren wurde, kam kein positives Ergebnis zustande. Am Punkt von der Obrigkeit brachen alle Versuche ab. Die den Täufern gewährte allgemeine Beratschlagung im gesamten Kanton hat ihre Renitenz eher noch verstärkt. Als dann die weltliche Behörde selbständig ihre „dennoch angeborene rechts-ordentliche Obrigkeit" den Täufern gegenüber in Anspruch nahm und auf das Untertanenverhältnis drängte, stellte sich die Kirche vorbedacht helfend neben die Täufer. Zwar würde die Geistlichkeit viel von ihnen geschmäht, dennoch wünschte sie die Täufer lieber ihre „Freund und Brüder" zu nennen. Während die Täufer bereits in die Stadt zitiert wurden — wobei sie sich erst des Geleits versichert wissen wollten — versuchten die Kirchendiener zu Zürich einen öffentlichen Schriftwechsel mit ihnen zu veranstalten. Auch dieser letzte freundliche Versuch mißlang.

1) S. amtl. Kundgebung „wahrhafftter Bericht .", Zürich 1639. Vgl. hierzu Bergmann (S. 124 ff.), der obigen Bericht nicht nennt, aber einen vermutlich entsprechenden „Handlung und Ersprachung mit den Wiedertäufern ihres Irrtums wegen". Bergmann lag das, nach Ottius S. 317, in den Niederlanden hergestellte täuferische „Antimanifest" vor.

Ergänzung boten „Aktenstücke, Briefe ... die Täufer zu Zürich betr. zirka 1640", deutsche Handschriften Münchener Staatsbibl. Ana 14/40, sowie v. Hoiningen-Huene a. a. O. S. 63 ff.

Am Ende der Gewinnungsversuche waren um 1640 die städtischen Gefängnisse mit ländlichen Täufern angefüllt[1]). Aufgescheucht, aus der Familie gerissen oder die ganze Familie festgesetzt, Haus und Hof „bevogtigt", widersetzten sie sich ihren Fesseln und der Zwangsarbeit. Viele brachen mit Hilfe ihrer „Freundschaft" aus. So begann das 5. Jahrzehnt: die Täufer, wenn nicht festgelegt, auf der Flucht und verfolgt, keiner, der sich zu ihnen bekannte, seines Daseins sicher. Das Landvolk sympathisierte mit ihnen mehr als je.

Die Sympathie ihrer Umwelt war eine starke Behinderung des amtlichen Vorgehens und Quelle neuen Zuflusses. S. Bergmann a. a. O. S. 74, 85, 94, 129 f. (Boykott von Käufern konfisz. Täuferguts). Weitere Sympathiebeweise bei E. Müller S. 126, 136 u. passim.

Zirka 1616 bemerkte bereits Breitinger: „Die Täufer beharren auf ihrer Meinung bis in den Tod. — Die Nachrichter haben mit ihnen Mitleid. — Von ihrem Tod macht man anmutige Marterbilder. — Diese Sekte vermehrt sich zu Zeiten durch ihr Blut, wie die wahren Gläubigen. — Der gemeine Mann spreche: wollte Gott ich wäre, wo diese Täufer hinkommen." Mörikofer a. a. O. S. 152.

Aus dem Jahr 1636 nennt Bergmann S. 133 eine Ausnahme, wonach ein dörflicher Streit entstanden war, ob Wiedertäufer „Biedermänner" seien. B. sieht den Streit verursacht durch die Splitterung der Landbevölkerung in wohlhabende, aufgeklärte, amtsfreundliche Kreise und in solche, die „den stillen zurückgezogenen Lebensformen" zuneigten. Nun berichtet aber B. selbst aus dieser Zeit (138 u. pass.) von täuferisch „bürgerlichem Wohlstand", auch von ihrer mindestens ökonomischen Aufklärung, wie auffällig z. B. ihr Streben zum städtischen Markt wäre. — Viel eher ist der Streit in den politisch-militärischen Verhältnissen begründet. Jedes Dorf bildete eine „Schützengesellschaft". Biedermanns Ehre lag im Erfolg des Scheibenschießens. (S. Peter, Züricher Wehrverfassung a. a. O. S. 11 u. pass.). Hier lag offenbar die schärfste Trennung im Landvolk: die Täufer entzogen sich allen Ehren des Amts- und Wehrdienstes. „Biedermänner" öffentlicher Betätigung und militärischer Ehren zu sein, widersprach ihrer religiösen Gesinnung.

Wer beschlagnahmte Täufergüter — die von der Kanzel feilgehalten wurden — übernahm, wurde „boykottiert". Auch wollte niemand ein von den Täufern verlassenes Handwerk fortführen. Im Hintergrund des Täuferkonflikts, jedoch nicht in Verbindung mit ihm, bereitete sich der ländliche Aufstand vor. So lagen auch die Dinge im Berner Kanton.

Ein im Druck herausgekommener „Wahrhaffter Bericht ... des Bürgermeisters ... kleinen und großen Rats ... der Stadt Zürich ..." (1639), sollte das Vorgehen gegen die Täufer rechtfertigen. Typisch für die Beurteilung des schweizerischen Täufertums ist der Ausgangspunkt: „Es hat das an den Grenzen unseres geliebten

1) Bergmann über die Unterdrückung 1635—1645, S. 103 ff., v. Hoiningen-Huene, S. 65 ff. Die im Märtyrerspiegel S. 795 ff. wiedergegebenen Berichte. Ottius S. 295 ff. — „Aktenstücke, Briefe ... die Täufer zu Zürich betr. zirka 1640" a. a. O., insbes. die hier eingebundenen Gefängnisbriefe der Täufer. — Mangolds Bericht im amerikanischen Ausbund a. a. O.

Die gefangenen Täufer mußten für die Züricher Textilindustrie arbeiten um (trotz konfiszierten Vermögens) ihre Unterhaltskosten zu verdienen. Sie mußten Farbholz schneiden, „in Wolle arbeiten", Seide und Wolle kämmen und spinnen. Gelegentlich wird von Arbeitsverweigerung, Hungerstreik u. ä. berichtet. Ottius an Hattavier, Aeltesten und Kaufherrn zu Amsterdam, abgedr. bei ihm selbst S. 302/307. Eine Amsterdamer Unterstützung mit 100 Rth. wird den Gefangenen vorenthalten, um ihre Arbeitsunwilligkeit nicht noch zu stärken S. 307 f.

Vaterlands nun lang gewährte und noch währende Kriegswesen uns gleich anderen sorgtragenden Oberkeiten Ursach geben, die von altem her gebräuchlichen Uebungen in Wehr und Waffen auch fürnehmen zu lassen. Bei denen ... einer zu den Wiedertäufern sich abgesondert — hat es uns veranlaßt, nach dem Ursacher seines unbesonnenen Abtritts, desgleichen etlichen anderen Entwehrern der Obrigkeiten bei so gefährlichen Zeiten stellen zu lassen" [1]). Daß diese Desertion zu den Täufern für die öffentliche Meinung für sehr bedenklich gehalten wurde, bezeugt die bei Abfassung des Berichts durch Breitinger vorgenommene Korrektur, „aus Sorg unsere Vernachbarten möchten zu unserem Schimpf meinen, daß wir dergleichen Kriegsoffiziere noch mehr in unserm Lande hätten" [2]). Nicht nur „allen unseren frommen, biderben und der Wahrheit begierigen Angehörigen" sollte „zur langgewünschten notwendigen Wissenschaft" gedient werden. Der Bericht war auch für die Niederlande bestimmt, wo man die schweizerischen Täuferkonflikte zu diskutieren begann [3]).

Nach v. Hoiningen-Huene S. 69 hat ein Webergeselle die erste Kunde von der neuerlichen Verfolgung nach Holland gebracht. — Die Niederländer halten Bern und Zürich gerne die spanische Inquisition zum Vergleich vor. Auf die einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, die in den Niederlanden und in der Schweiz das Wort nahmen, sei hier nicht eingegangen. Petrus de Bontemps, französ. reform. Prediger zu Haarlem, verteidigte das schweizerische Verhalten, s. Neff, Art. „Bontemps", Menn. Lex.

Doch blieb es nicht bei dieser Diskussion allein. Die doopsgezinden Handelsleute ließen durch Geschäftskollegen ihren gefangenen und verfolgten Glaubensbrüdern beistehen. Schließlich gewannen die Doopsgezinden die Generalstaaten, die dann in Zürich und Bern für die bedrängten Täufer eintraten. Viele interessante Einzelheiten müssen hier zurückgestellt werden. Wichtig ist zu wissen, wie weit an der Veränderung der Verhältnisse die niederländischen Diplomaten und privaten Abgesandten beteiligt waren, wie sich die Kantonsbehörden und wie sich die Täufer dazu verhielten. Bis in die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts währte die Intervention, welcher sich auch elsässische Rittergeschlechter und zuletzt der preußische König angeschlossen hatten. Die verschiedensten Referenzen — von niederländischen Bürgermeistern bis zu Friedrich I. von Preußen — über die bürgerliche Qualität der außerschweizerischen Taufgesinnten wurden beigebracht.

Das Bestreben der Interzession [4]), ob sie von den Doopsgezinden direkt oder indirekt vom Parlament und anderen Mächtigen ausging, galt zu allererst der Fürsorge für die Gefangenen und Verfolgten, verbunden mit der Frage ihres Verbleibens bzw. ihrer Auswanderung und bewegte sich zuletzt um die Bewilligung freien Abzugs, d. h. um Befreiung von der Konfiskation. Hatten die Doopsgezinden in den Niederlanden Ansiedlung in Aussicht gestellt, so spielte im Streit um das

1) „Wahrhaffter Bericht ." S. 4 f.

2) Aktenstücke .. die Täufer zu Zürich betr. zirka 1640 a. a. O., Breitinger an den Stadtschreiber Waser.

3) S. E. Müller S. 165 f., Bergmann S. 147 f., insbesondere bei ersterem, dort auch noch unter den Nachträgen S. 406 f. Hauptquelle ist Ottius S. 288 ff., der in die Diskussionen persönlich von Zürich aus eingriff.

4) S. die sog. Interzessionsschreiben abgedr. bei E. Müller S. 183 ff., s. auch Bergmann S. 146 ff. Zum Eingreifen Friedr. I. v. Preußen s. E. Müller S. 329 ff., s. auch Art. „Friedrich I." von M. G. Mannhardt, Menn. Lex.

Täufergut mehr und mehr auch ein ökonomisches Moment mit. Die holländischen Abgesandten vertraten dieses auch im Auftrag der elsässischen Ritterschaft, in deren Schutz sich bereits einige Täuferfamilien begeben hatten. Zürich und Bern hatten am Einzug der Täufergüter nicht bloß das taktische Interesse, auf diese Weise den Gehorsam zu erzwingen. Zwar lehnten die Regierungen eine Gewinnabsicht offiziell ab, auch waren sie — allerdings ohne durchgreifenden Erfolg — bestrebt, daß kein persönlicher Nutzen aus dem Täufergut gezogen werde. Letzteres ist aber keineswegs säuberlich für die gehorsamen Nachkommen der Täufer aufgehoben und verwaltet, sondern zur Deckung der Gerichtskosten, später zur Deckung der Ausgaben der Täuferpolizei und anderen Täuferunkosten verwandt worden. Bern hatte es seit langem zur kirchlichen Schulpflege und allgemeinen Fürsorge herangezogen. Das noch so energische Auftreten der Niederländer führte in Zürich zu keinem Erfolg. Bern war eine Zeitlang bereitwilliger und sicherte den Auswanderern z. T. den Zins, z. T. auch pro rata etwas vom Täufergut zu.

Die Argumente, welche die schweizerischen Regierungen gegen die Intervention vorbrachten — Zürich war tonangebend — liefen durchweg auf die Gefährdung der Sicherheit des Staates hinaus. Immer und immer wieder wurde fast wörtlich das folgende wiederholt: „Da die Defension unseres Vaterlandes (Zürich) nicht besteht aus geworbenen Völkern, auch nicht aus Kontributionen und Geldauflagen, sondern aus unserer und der Unsrigen selbsteigenen Resolution für dasselbe das Beste zu tun und selbst Leib und Leben dafür auszusetzen" — darnach würde die Duldung der Täufer bewußter Vernichtung der Schweiz und der reformierten Kirche gleichkommen [1]). „Wir leben allhier unter der Herrschaft Bern mitten unter den Papisten, grenzen an vielerlei Fürsten und Herren Länder und so etwas Gefahr entsteht, pflegen wir keine fremden Soldaten zu werben, wie sonst andere Fürsten und Stände zu tun pflegen, sondern gebrauchen allein die Landsleute und Untertanen . . ., wie dies ein sehr alter Brauch der Helvetia gewesen ist, als der Herr aus den Historiis Helveticis wird ersehen können" [2]). — Daß Berner Täufer 1656 im Vilmerger Krieg Sanitätsdienste verrichtet haben [3]), scheint nur von ephemerer Bedeutung gewesen zu sein, ist aber für das damalige und spätere Verhalten der wehrlosen Täufer von Interesse.

Die Intervention bedeutete für die Täufer eine Festigung in jedem Betracht. Nur vorübergehend war in Bern unter ihnen die Stimmung aufgekommen, sich lieber zum geduldigen Leiden zu schicken, „als daß man ihre Obrigkeit durch dergleichen Mittel zur Erlösung bemühen solle" [4]). Aber dieser leidenswillige Zug

1) Bergmann S. 156 (Der Züricher Gesandte Hottinger Dezember 1663 an die Generalstaaten). — Die Doopsgezinden entrichteten eine besondere Wehrsteuer.

2) E. Müller S. 188, Antwort d. Berner Prof. Lüthard an Prof. Heidamus, Leyden 1660.

3) Erstmals mitgeteilt bei v. Hoiningen-Huene S. 67 f. als Bittschrift der Berner Täufer vom November 1656: „. . Wir haben doch im fernigen Krieg denen abgewartet, die (unleserlich) . . das wissen Herren Doktor und Scheerer und haben es mit Willen getan, ungezwungen, . . selber anerboten, auch keine Arbeit gewidret, die wir im Haus haben tun können und . . sind es gesinnt weiter zu tun."

4) E. Müller S. 193.

war schon seit der Jahrhundertmitte eine seltenere Erscheinung in dem Sinne, als nun die Täufer das Recht ihrer religiösen Freiheit eher forderten, statt sich in schwärmerischem Protest in Pein und Tod zu fügen.

Die Behörden legten den Abgesandten jeden Stein in den Weg, suchten vor allem zu verhindern, daß die Gefangenen besucht werden. Aber es half nichts. Jahrzehnte hindurch blieb die Täuferangelegenheit ein vordringliches diplomatisches Ereignis der schweizerisch-niederländischen Beziehungen. Unermüdlich war das Interesse der Doopsgezinden. „Ich möchte lieber gegen sämtliche Minister der verbündeten Mächte mit Ausnahme der Engländer zu kämpfen haben, als gegen die Anabaptisten allein", schrieb noch 1709 der bernische Gesandte an seine Regierung [1]). Die Doopsgezinden bauten ihr Unterstützungswerk immer weiter aus, überbrückten dabei ihre eigenen religiösen Gegensätze und schufen mit dem Sitze in Amsterdam eine besondere „commissie tot de buitenlandsche Nooden" [2]), um im großen Stil das Auswanderungsgeschäft zu regeln.

Bisher hatte es sich, besonders wenn die Täufer durch Profosen über die Landesgrenze gebracht worden waren, um ein wildes Emigrieren gehandelt, vorzüglich in die ritterschaftlichen Territorien des südlichen Elsasses, gelegentlich auch den Rhein hinunter nach den Niederlanden, auf diesem Weg bereits auch in kurpfälzische Orte. Ueber den nächsten Familienverband hinaus scheinen sich solche Wanderungen nicht erstreckt zu haben. Oft wurden Familien getrennt. Die Beziehungen mit der Heimat blieben rege. Bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind Kinder aus der Schweiz zur ungestörten täuferischen Erziehung nach der Pfalz oder ins Elsaß gebracht worden. Es wurde auch hin und her geheiratet [3]). Es war nicht ohne Grund, wenn das Täufergut u. a. auch deshalb zurückgehalten wurde, weil erfahrungsgemäß die Fortgezogenen ja doch wieder zurückkehrten. Erst das Eingreifen der holländischen Hilfsaktion hat eine Auswanderung auf die Dauer in die Wege geleitet. Während dies geschah, fanden noch unaufhörlich Verfolgungen und Verurteilungen statt. Noch 1670 konferierten die evangelischen Stände über die „nachteilige Sekte". Zürich hielt Gefangenschaft, Landesverweisung und Güterkonfiskation für das zur Ausrottung geeignete Mittel. Ein Mandat sollte erlassen werden, wonach bis zu einem bestimmten Termin alle Sektierer das Land verlassen haben sollten. Unter dem vergeblichen Protest seiner Geistlichkeit ging Bern noch bis ca. 1720 mit allen Gewaltmitteln gegen seine täuferischen Untertanen vor. Todes-

1) St. Saphorin, der bernische Gesandte im Haag 1710 an seine Regierung, abgedr. bei E. Müller S. 263.

2) Vereinzelte Angaben bei E. Müller auf Grund von Akten in Amsterdam. Letztere standen hier nur regestenartig zur Verfügung in „Inventaris der Archiefstucken berustende Bij de Vereenigte Doopsgezinde Gemeende de Amsterdam", opgemaakt door Prof. de Hoop Scheffer, 2 Bände, Amsterdam 1884, insbesondere I, 176 ff.

Eine zusammengefaßte Geschichte des großen Hilfswerks bietet erstmals der Art. „Fonds voor buitenlandsche Nooden" von K. Vos im Menn. Lex., wobei u. a. auch die Kollektenregelung für die schweizer Hilfe geschildert wird. Alle niederländischen Doopsgezinden-Gemeinden waren in 7 Klassen eingeteilt. 1710 sind allein 50 000 Gulden aufgebracht worden.

3) S. Bergmann S. 158.

urteile wurden zwar nicht mehr erlassen, aber doch Maßnahmen ergriffen, die dem gleichkamen. „Damit der Schrecken in diese Leut gejagt werde, sollen etliche der bösten Täufer den Galeeren zugeführt werden, die andern gefesselt zur Arbeit transportiert, die Alten und die Weiber aber des Landes zu verweisen“ [1]).

Bern sah sich aus den gleichen Gründen wie Zürich zu seinem Vorgehen berechtigt. Daß die Täufer eine politische Gefahr für Bern bedeuteten, läßt eine kriegerische Beratschlagung der katholischen Orte im Jahre 1720 erkennen: „Im Hasletal sei schlechtes Volk, viele Anabaptisten und keine besondere Zuneigung zu Bern“ [2]). So sind noch 1714 Berner Täufer auf die Galeere geschickt worden, zu deren Befreiung die niederländischen Brüder die ganze protestantische Welt aufriefen. Auch die Krefelder Mennonitengemeinde war beteiligt. Ein Neuburger Adliger, ein englischer Bischof und die Gunst der Handelsbeziehungen der Doopsgezinden brachten die letzten täuferischen Galeerensträflinge endlich 1716 von Sizilien frei [3]).

Bereits 1699 wollte Bern die Täufer, um vor ihrer Rückkehr sicher zu sein, der ostindischen Kompanie übergeben [4]). Aber erst 10 Jahre später wurde mit einer Deportation Ernst gemacht, wozu sich Bern einen Agenten für Carolina sicherte, dem pro Täufer 45 Th. aus dem Täufergut versprochen wurden. Ihrer 56 wurden auf ein Rheinschiff verladen, aber die Verschickung ging nicht weiter als bis Nymwegen. Die zur Deportation bestimmt Gewesenen ließen sich am Niederrhein, z. T. auch in der Kurpfalz nieder. Die Berner waren der Meinung gewesen, da die Täufer „von Ihrer kgl. Majestät in Großbritannien zur Peuplierung Ihrer amerikanischen Inseln begehrt seien“, könnten die Niederlande der Durchfahrt nichts anhaben. Die Doopsgezinden aber hatten alles nur Mögliche gegen die Deportation unternommen. Die Generalstaaten erklärten den Bernern, „sobald ein Mensch den Fuß in dieses Land setzt, ist er frei, und wenn auch ein König käme mit einer Kette Galeerensklaven ...“ [5]), und noch einmal legte die Gegenerklärung Berns den amtlichen Standpunkt prägnant dar: „Die Möglichkeit einer Verteidigung unseres Staatswesens beruht nur auf der Kompetenz des Souverains, seine Untertanen zu den Waffen zu rufen, so oft es nötig ist. Der Grundsatz der Wiedertäufer, keine Waffen tragen zu wollen, führt zur Zerstörung der Verteidigungskraft des Landes, da die Täufer ein gefährliches Beispiel seien für die übrigen Untertanen, die auch in irgendwelcher schlechten Religion den Vorwand suchen könnten, sich von ihren Pflichten der Verteidigung des Vaterlandes zu dispensieren“ [6]).

---

1) Fluri, Beiträge a. a. O. S. 16.

2) Eidgenöss. Absch. Bd. 6, II, 1667.

3) Ueber jene täuferischen Galeerensträflinge hat zuletzt P. Wernle, a. a. O., S. I, 113 ff. gehandelt, über E. Müller, a. a. O., S. 215—232 in interessanten Einzelheiten hinausreichend. Wernle berichtet über den Berner Pfarrer G. v. Wattenwyl, der 1715 den Täufern beisteht und deshalb seinen Beruf aufgeben muß, vgl. ebenda auch I, 286.

4) Schreiben Berns an den Präsidenten und die Räte der ostind. Komp. in Amsterdam bei Müller S. 253.

5) E. Müller S. 262 (Der Kanzler der Generalstaaten an den Berner Gesandten 1710). Ueber die vereitelte Deportation, ebenda den bes. Abschnitt S. 252 ff.

6) Ebenda S. 260 (Der Berner Gesandte an den Kanzler der Staaten 1710).

Das Verhältnis der Schweizer Brüder zu den Doopsgezinden war kein einfaches. Hatten letztere für sie bei Bern Versprechungen abgegeben, so durchbrach der durch Verfolgung, Gefangenschaft, Familientrennung beunruhigte Sinn der Täufer solche Abmachungen leichthin. Auch kam dazu ihre den meist städtischen Holländern, trotz aller Konfessionsverwandtschaft, fremde Art. „Es war ein ganz hartes Volk, welches von Natur das Ungemach ertragen konnte, mit langen ungeschorenen Bärten, mit unordentlicher Kleidung, schweren Schuhen, die mit Hufeisen und großen Nägeln beschlagen waren ..." [1]). Nur wenige der Schweizer konnten organisatorisch mithelfen. Die Versorgung der befreiten Deportationstäufer hatte keine große Sorge gemacht. Was aber sollte mit der kaum gehemmten bernischen Täuferbewegung geschehen, die, auf das Mißlingen der Verschickung hin, neuerdings wieder mit aller Schärfe verfolgt wurde?

Es war den Doopsgezinden und ihren niederrheinischen Freunden immer noch darum zu tun, Bern mit den Täufern zu versöhnen und Duldung für sie zu erwirken. Sie verhandelten in diesem Bestreben wegen einer Intervention Englands [2]). Der Berner Gesandte arbeitete dagegen. Erstaunliche Projekte wurden diskutiert [3]): die Doopsgezinden wollten Betriebskapital stellen, wenn Bern auf einem Morast seines Gebiets eine Täuferkolonie gestatten würde. Sie planten sogar, mit Hilfe der Generalstaaten Bern durch Geldleistung bzw. Söldnerstellung den militärischen Ausfall der Täufer zu ersetzen. Bern ließ die Frage der Duldung nicht mehr aufkommen und verbat sich schließlich jegliche Einmischung in sein Staatswesen. Die Kommission zum Täufergeschäft fuhr mit allen Mitteln der Unterdrückung fort, auch als die Niederländer für etwa 500 Täufer die Auswanderung vorbereiteten. Die Generalstaaten setzten sich unter dem Beistand des Königs von Preußen für die Amnestie der Täufer ein, besonders hinsichtlich der Konfiskationsanordnungen. Letzterer wollte sie als Viehzüchter in seinen durch die Pest entblößten Gebieten ansiedeln [4]). Dabei wurde auch eine wirtschaftliche Beurteilung der Berner Täufer bekannt, „so fast alle der Rindviehzucht und vornehmlich der Kuhmelkerei, deren mancher 50 und mehr Stück hätte, sich ernähren und teils ziemliche Mittel haben, sonderlich, wenn sie ihre Güter zu Geld machen könnten. Den Armen würde durch

1) Ebenda S. 271 (Bericht d. doopsgez. Predigers Laurens, Nymwegen an die Doopsgezinden-Gemeinde). 1710.

2) Ebenda S. 280.

3) Ebenda S. 283: Den doopsgez. Vorschlägen, „den Hauptanstoß, die Weigerung des Waffendienstes aus dem Wege zu räumen" hielt der Gesandte bündig entgegen, daß Stellvertretung und Loskauf in Bern nicht üblich und nicht zulässig sei.

S. 291 wird das Moorkulturprojekt näher erörtert. Auch Hamburger Mennoniten sollten sich am Kapital beteiligen (August 1710).

4) S. E. Müller, Abschn. „Bernische Taufgesinnte in Preußen und Neuenburg S. 329 ff. Früher S. 296 Verdacht auf profitable Auslese durch die Doopsgez. — Wegen Abzug S. 287, 291. S. 319 Ablehnung der preußischen Kolonisation, nur wenige Familien zogen nach Litauen. Ihr Schicksal S. 330. S. weiterhin: W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit der altpreuß. Mennoniten. Marienburg 1863, S. 111 ff. E. Randt, Die Mennoniten in Ostpreußen und Litauen bis 1772. Diss. Königsberg 1912, S. 7, Anm. 2, wirtschaftliche Charakterisierung der Berner Täufer. S. auch H. G. Mannhardt, Art. „Friedrich I." a. a. O.

eine genaue Kollekte unter sämtlichen Mennoniten auf den Notfall in etwas assistiert werden." Der preußische König traute den Niederländern zu, sie würden ihm nur die Armen schicken. Zuletzt hat es sich aber weder um „Arme" noch um „Reiche" gehandelt. Immerhin hat eine, Februar 1711, erlassene Amnestie auf 4 Monate den freien Abzug bewilligt, wobei die Täufer ihre Güter veräußern durften, gegen Zahlung eines Abzugsgelds von 10% und Mitnahme des Land- und Mannsrechts (gleich Verlust des Heimatrechts). Gleichzeitig mußten sie für alle Unkosten haften, insbesondere für das Kostgeld der Gefangenen. Auch konnten sie nur unter der Kontrolle der Täuferkommission verkaufen. Die Auswanderer waren fast völlig expropriiert. So bedeutete der Fonds voor buitenlandsche Nooden in Amsterdam ihren Hauptrückhalt. Bern selbst hielt sich, soweit es vermochte, an diesen Liebesgaben schadlos.

Für die zirka 400 Auswanderer von 1711 übermittelte die Berner Täuferkammer 28 500 Gulden nach Amsterdam, zirka 15 000 Gulden sollen die Auswanderer selbst bei sich gehabt haben, s. E. Müller S. 300, hier auch S. 194 ff. die detaillierten Berichte über die Auswanderer der 1670er Jahre, u. a. auch der Bericht des niederländischen Gesandten aus Bern S. 292 f. Von Bedeutung sind die Angaben bei K. Vos Art. „Fonds.." a. a. O. über die fortgesetzten beträchtlichen Fürsorgemaßnahmen, die bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts andauerten. Mit Hilfe des Amsterdamer doopsgez. Archivs wäre die Vermögenslage der Auswanderer näher zu beleuchten.

Auch englische Quäker haben sich 1709 an dem Unterstützungswerk beteiligt; s. R. Barclay, The inner life of the religious societies of the Commonwealth, London 1876, S. 251.

Jene „Kommission für ausländische Nöte" übernahm die Organisation der zunächst nach den Niederlanden bestimmten Auswanderung. Fünf Schiffe wurden auf ihre Veranlassung gebaut. Der Gesandte der Generalstaaten hatte die lokale Leitung in Bern übernommen. Neben äußeren Schwierigkeiten erhob sich gegen ihn religiöser Trotz [1]) aus dem Täuferkreis. Der Gesandte mußte mit Gewalt drohen. Auch hatte der Amnestieerlaß von 1711 nicht alle Täufer hervorgelockt. Die Auswanderung selbst umfaßte nicht einmal die geschätzten 500, so daß ein Schiff leer zurückblieb. Die schärfsten Drohungen vor einer Zurückwanderung, die auch gleich statuierten Exempel schwerer Gefangenlegung und Galeerenstrafe nützten nichts. Täuferkammer und Täuferjäger blieben in Bern noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Tätigkeit. Erst als die Schweiz als helvetische Republik die Religionsfreiheit erklärte, hörten die Täufermandate auf. Im Berner Emmenthal hat sich bis heute ein Täuferschlag erhalten. Unter fürstbischöflich baslerischer Hoheit wurden — wie auch in den preußischen Grafschaften Neuenburg und Valangin — ihnen schon vor der Bedrückung um 1700, eine relative Freiheit gesichert. Bern erschwerte allerdings die Auswanderung dorthin [2]).

Daß in diesen Zeiten größter Not und Bedrängnis selbst noch eine religiöse Spal-

1) S. E. Müller S. 301 f. Es wurde unter den Berner Täufern gegen die Auswanderung sogar eifrig Stimmung gemacht.

2) Ebenda, „Täufer im Fürstentum Basel" S. 233 ff. S. auch den Ueberblick mit Karte bei Amstutz-Tschirren, von den Mennoniten im Jura, christl. Gemeindekalender (S. 63 ff.) 1924. — Täufer in Preuß. Neuenburg und Valangin bei E. Müller S. 330 ff. Archivalische Nachrichten bei P. Wernle, a. a. O. I, 118.

tung in „2 Täufervölkli“ [1]) die Schwierigkeiten vergrößerte, ist bezeichnend für den Täufercharakter. Ein Aeltester, Jacob Ammann, drängte seit 1693 in den Berner Gemeinden auf schärfere Anwendung der Bannstrafe, die sich in Ehemeidung, bzw. bei Unverheirateten in Trennung der Tischgemeinschaft erweisen solle. Auch verordnete er ein prinzipielleres Beharren bei einfacher Kleidung, wobei das Tragen von Knöpfen abgelehnt wurde, was den „Amischen“ auch den Beinamen „Häftler“ (gegenüber den „Knöpflern“) eintrug. Amann tat die nicht übereinstimmende Gruppe des Hans Reist in den Bann. Seitdem gab es jene beiden Gruppen, die sich noch bis ins 19. Jahrhundert, z. T. bis heute, mieden, bis zur Verwerfung gegenseitiger Ehen. Bereits bei den Auswanderungen um 1700 wollten die beiden Völkli nicht miteinander reisen.

Schon diese Diskrepanz hat eine klare Organisation der Auswanderung nach gebotenen Zwecken verhindert [2]). Auch strebten die seit Jahrzehnten auseinandergerissenen Familienglieder wieder zusammen. Der größte Teil war einer planvollen Ansiedlung zuwider und strebte zumeist nach der Kurpfalz und ins Elsaß zu den Blutsverwandten bzw. zur besonderen „Sekte“. Nur kleinere Gruppen blieben in den Niederlanden oder in der niederrheinischen Nachbarschaft. Die Bemühungen Friedrichs I. von Preußen, einige Berner Täuferfamilien in die litauische Niederung zu bringen, hatten wenig Erfolg. Sie fürchteten die preußische Leibeigenschaft und die Pest.

Durch die Berührung der Schweizer Brüder mit den Doopsgezinden, durch das ihnen entgegengebrachte Interesse, kam auch die Bezeichnung „Mennoniten“ für die Ausgewanderten auf. Sie haben sie ohne Bedenken angenommen, auch war ja eine Aenderung der religiösen Auffassung nicht damit verbunden. Daß sie aufhörten,

1) E. Müller S. 314 ff.: „Eine Spaltung in der Gemeinde“. — Die sog. „amischen Spaltungsbriefe“ erstmals abgedr. in christl. Gemeindekalender 1908 S. 136 ff.; 1909 S. 131 ff. S. auch Neff, Art. „Amann“, Menn. Lex.

Bemerkenswert ist, daß die Amischen beim Abzug aus Bern das Gelübde, nicht mehr zurückzukehren, ablehnten. E. Müller S. 317.

2) S. die bei E. Müller erörterten Schwierigkeiten. Z. B. jener Täuferemigranten von 1711, die sich nach vielem Hin und Her schließlich in Groningen, Kampen und Deventer niederließen, S. 320 ff., bes. S. 323; Trennungen in „alte“ und „neue“ Schweizer, erst zu Anfang 19. Jahrh. Verschmelzung mit den einheimischen Gemeinden. In Friesland (S. 325 f.) ändern eingewanderte Schweizer, dazu noch durch den amischen Bann getrennt, alsbald ihren Wohnsitz und begeben sich z. T. in die Kurpfalz zu ihren Gleichgesinnten. Besonders kompliziert war die Frage der Niederlassung in Preußen. S. S. 72. Anm. 4. — Die Beratungen des Amsterdamer Hilfskomitees erstreckten sich zumeist über diese Komplikationen, welche die Fortführung der Organisation oft in Frage stellten, S. 295, 297. — Bereits den großen Transport von 1711 verließen mehrere Gruppen willkürlich schon in Basel, dann in Breisach, eine andere (30 Personen) in Mannheim und anderswo. Fast alle Anhänger Reists brachen unterwegs aus. S. 306 f., 313, 318. Verteilung des angekommenen Restes (S. 319 ff.), indem die Vertreter (der verschiedenen Gemeinden) Gruppen der Schweizer mit sich nahmen. Eine wertvolle Materialsammlung bietet der „Historisch Berigt aaugaande Zwitsersche Doopsgezinden i. Nederland ... in het Begin der 18. Eeuw“, Einleitung zu dem großangelegten Stambock ... der Nakomelingen von Sam. Peter (Meihuzen en Barbara Fry van Gontenschwyl (Aargau-Zwitserland), Groningen 1890. Rechnungsbelege und Briefwechsel betr. die Ansiedlung Berner Täufer um 1711 ausführlich wiedergegeben. Vgl. Archief stukken ... in Amsterdam a. a. O.

das schweizerische Täufervölkli zu sein, d. h. von der religiösen Protesthaltung gegenüber einer Obrigkeit abkamen, welche die Realisierung ihrer biblischen Ideen nicht duldete, führte nach und nach in eine Politik des Kompromisses. Aber erst nach jahrhundertelanger Entwicklung hat sich unter noch anderen Einwirkungen der ursprüngliche religiöse Charakter verändert. Die Entwurzelung aus dem heimatlichen Boden, die neue politische Umwelt, zwar duldsamer Art, jedoch bei vertraglicher Abmachung, kennzeichnen den Anfang. Schroff hebt sich davon der Rahmen ab, in welchem die Entwicklung der mennonitischen Gruppen in Amerika unter den Auspizien des religiösen Staatsgebildes eines William Penn vor sich ging. Berner Täufer wanderten dorthin bereits um 1710 [1]). Dort hat sich das passive Täufertum, dessen Leidenswilligkeit noch eben unter den Drangsalen der Verfolgung hartnäckigen Widerstand zeigte, ohne jegliche politischen Anpassungsnotwendigkeiten bzw. Chancen dieser Art entfalten können. Bis zur Stunde sind dort auch seine religiös-sozialen Prinzipien lebenskräftiger geblieben. Ganz ähnlich bewahrte sich alttäuferische Art im entlegenen Juragebiet. Einen anderen Hintergrund boten die süddeutschen Territorien.

Die Täuferemigranten im Elsaß, in Baden und der Kurpfalz.

Vorbemerkung.

Historisch handelt es sich um jene Täufer, die seit etwa 1650 ihre Schweizerische Heimat verließen. Urwüchsiges Täufertum gab es in den angrenzenden Territorien kaum mehr. Seine Spuren sind zumeist im 30jährigen Krieg verloren gegangen, wenn bis zu dieser Zeit überhaupt noch Reste vorhanden waren [2]).

Folgende ursprünglichen Einwanderungsgebiete der Schweizer Täufer sind festzustellen:

1. Elsaß: Grafschaft Rappoltstein. Franche-Comté nördl. Doubs, die württembergische Exklave Mömpelgard (Montbéliard).

Die für die elsäß. Mennonitengemeinden einschlägigen amtlichen Archive Basel, Colmar u. Straßburg, konnten nicht aufgesucht werden. Dafür standen aus Privatbesitz und aus dem Archiv des Mennonit. Lexikons Aktenabschriften zur Verfügung, die jedoch nur einen Teil des Materials boten. Im ganzen ist bezügl. der els. Mennoniten zu bedenken, daß ihre Vereinzelung und ihr zurückgezogenes Wesen die Erforschung oft unmöglich macht.

1) C. H. Smith, The Mennonites of America, Goshen (Indiana) 1909, S. 94 ff.; neuerdings speziell: M. Lohmann, Die Bedeutung der deutschen Ansiedlungen in Pennsylvanien, Stuttgart 1923 (Schrift. d. deutsch. Ausl.-Instituts), S. 11, 25 f. über bernische Auswanderung nach Pa. im 18. Jahrh. mit näherer Literaturangabe.

2) Im südlichen Elsaß, in Verbindung mit Basel konnten sich noch Täuferfamilien halten. Die vorderösterr. Regierung hatte die ursprünglichen Täufer ausgerottet. Unter ritterschaftl. Schutz blieben für die schweiz. Flüchtlinge Zufluchtspunkte. Vgl. Burckhardt a. a. O. S. 60 ff.

In der Kurpfalz waren die alteingesessenen Täufer teils durch Auswanderung nach Mähren, teils durch Unterdrückung verschwunden, bis auf ein paar Familien, die in einigen Gebieten patrimonialer Gerichtsbarkeit erhalten blieben. Vgl. Hege, Täufer in der Kurpfalz, Frankfurt a. M. 1908, S. 170 ff. In Baden waren bereits Ende des 16. Jahrh. die eingeborenen Täufer ausgerottet, derselbe, Art. „Baden", Menn. Lex. I, 104.

Aus dem städt. Archiv Basel konnten eingesehen werden: Aktenstücke aus den Jahren 1777, 1778, 1783 (pfarramtl. Berichte über Mennoniten an der schweiz.-els. Grenze; ohne Aktennummern).

Ordnungsbriefe u. a. ähnliche Aktenstücke, die das Gemeindeleben der süd-elsäss. Mennoniten betreffen, lagen verhältnismäßig reichhaltig vor für die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Herrn A. Steinberger, Marburg, verdanke ich einige Nachrichten aus dem Staatsarchiv Colmar auf Grund seiner Familienforschungen.

Während der Vorarbeiten erschien: Ch. Mathiot, Recherches Historiques sur les Anabaptistes de l'ancienne Principauté de Montbéliard, d'Alsace et des Régions voisines. . . . Belfort 1922, eine quellenmäßige Untersuchung, vorwiegend die Mennoniten in Montbéliard betreffend.

Neff, Art. „Elsaß" mit bisher unbekannten Quellen in extenso, jedoch ohne Uebersicht über historische und neueste geographische Verteilung der Mennoniten.

Bei Burckhardt a. a. O. S. 63 ff. Notizen über Beziehungen Baselbieter Landtäufer im 18. Jahrh. zu els. Mennoniten. E. Müller a. a. O. im Abschnitt über Interzession. M. J. Krug-Basse, L'Alsace avant 1789, Paris, Colmar 1876.

Weitere Literaturangaben im folgenden und (zur Landwirtschaft) Abschn. VI.

Aelteste Sitze der elsäss. Täufer bzw. Mennoniten sind:

Im Oberelsaß: Pfirter Jura (Kr. Altkirch), wo sie sich von den westlichen Tälern (Larg) und Höhen her über das ins Elsaß hineinragende Gebiet des schweiz. Jura verteilen („Täuferhöfe"), weiterhin in den Tälern der Larg bis zur Ill. S. Art. „Altkirch", „Baumerhof", „Birkenhof" von Neff, Menn. Lex. Im Kreis Colmar: Entlang der Fecht gegen Münster hin s. Neff, Art. „Colmar" ebd. Im Kreis Rappoltsweiler: Vornehmlich im Lebertal, an den Abhängen westlich und südwestlich Markirch (ehemalig. Gebiet des Fürstentums Montbéliard und der Grafschaft Rappoltstein). Außer Mathiot a. a. O. s. Abbé Grandidier, Gesch. d. Lebertals . . Mariakirch 1908; P. Sommer, Art. „Doubs", Menn. Lex.

Im Niederelsaß:

Kreis Schlettstadt: Hänge bei Climont (Climonthöfe). Kreis Molsheim (bzw. Erstein): Breuschtal zwischen Saales und Schirmeck, s. J. B. Masson, Das Breuschtal und seine Nachbargebiete, Diss. Straßburg, Zabern 1912 (Bausteine zur elsaßlothr. Geschichte und Landeskunde, XII).

In den angeführten Gebieten liegen die Mennonitensiedlungen weithin zerstreut (Einzelhöfe), meist so, daß sie die deutsche Sprachgrenze stark westlich abziehen. Die Mehrzahl der Mennonitenhöfe sind verschwunden infolge Auswanderung, oder — in ehedem strategisch wichtigen deutsch-französischen Gebieten — durch Aufforstungen niedergelegt, etwelche neuerdings auch durch Kriegsereignisse 1914/18 zerstört. Oft sind aus Archivalien nur noch menn. Gemeinde(ältesten)sitze bekannt, nicht aber alle einst zugehörigen Familienstätten. Nur die Täuferhöfe im Pfirter Jura, in ehemaligen Gebieten der Provinz Franche Comté, des Fürstentums Montbéliard und der Herrschaft Rappoltstein sind zum größten Teil nachweisbar. Eine wertvolle Hilfe und oft einzige Möglichkeit, ehemalige Täuferhöfe nachzuweisen, bieten Untersuchungen über die Sprachgrenze, besonders die von C. This, Die deutsch-französische Sprachgrenze im Elsaß, Straßburg 1888.

Kreis Weißenburg: Höfe an der pfälz., früher herzogl. Zweibrückenschen Grenze. S. J. Foth, Art. „Deutschhof", auch bezügl. der els. Höfe Geisberg, Schafbusch, Niederrödern im Menn. Lex.

Wanderungen aus dem Elsaß nach dem Herzogtum Lothringen erstreckten sich in die späteren Kreise Bolchen und Saarburg, s. Hege, Art. „Bolchen", Menn. Lex. Weiterhin nach Baden-Durlach, Kurpfalz, Nordamerika, im 19. Jahrhundert nach Bayern rechts d. Rheins.

In Elsaß-Lothringen gab es insgesamt (Reichsstatistik):

1890	1910	
2576	2012	Mennoniten.

2. Markgrafschaft Baden-Durlach.

An Archivalien wurden benutzt:

Generallandesarchiv Karlsruhe: Baden Generalia Nr. 70, 1188, 2493, 2804, 4223, 6757, 6851. Breisgau Gen. Nr. 2312.

Zunächst konnten die schweizer Emigranten um 1710 nur in dem protestantisch regierten Markgrafentum Baden-Durlach Aufnahme finden. In der Markgrafschaft Baden-Baden herrschte kathol. Intoleranz. Auch nach Vereinigung der beiden Länder unter Karl Friedrich 1738—1811 hielten sich die Mennoniten von Baden-Baden zurück. Dagegen fanden sich im Breisgau unter österr. Herrschaft nach dem Toleranzedikt von 1783 Mennoniten als Hofgutsbeständer ein. S. an Literatur: E. Gothein, Der Breisgau unter Maria Theresia und Josef II., Heidelberg 1907 (Neujahrsbl. d. Bad. Hist. Kommission S. 111 f.).

Die Ausbreitung der Mennoniten in Baden-Durlach war nicht umfangreich. Früheste Niederlassung bereits unter Karl Wilhelm 1709—38 auf Gütern in der Nähe Karlsruhes, zu dessen Gründung ein Bannkreis religiöser Toleranz gelegt wurde. Rippur und Birkensee werden dort als Mennonitensiedlung genannt, eine weitere bei Bretten: Hohen-Wettersbach. Weitere „Bestandstäufer" finden sich in der Grundherrschaft derer von Dungern bei Emmendingen und in der Grafschaft Hochberg. S. F. L. v. Drais, Gesch. d. Regierung u. Bildung v. Baden unter Karl Friedrich, Karlsruhe 1816. Statist. Nachweise bis 1910 bei Hege, Art. „Baden", Menn. Lex.

Im heutigen Freistaat Baden, dessen Gebiet 1803 die kurpfälz. Oberämter Heidelberg und Mosbach zukamen, gab es (Reichsstatistik):

1890	1910	
1194	1151	Mennoniten.

3. Kurpfalz rechts und links des Rheins.

Aus dem Generallandesarchiv Karlsruhe wurden folgende, die Mennoniten unmittelbar betr. Faszikel bearbeitet:

Pfalz Generalia Nr. 823, 828, 829, 4174, 4211, 4212, 4213, 4228, 4230, 4231, 4237, 4238, 4239, 4256, 4328, 4333, 4334, 4335, 4336, 4337, 4355, 4359, 5261, 6142, 7773, 8241, 8242, umfassend den Zeitraum 1655—1810.

Ein beträchtlicher Teil der Karlsruher Pf. Gen.-Akten lag durch Herrn Pfarrer Neff-Weierhof (Pfalz) bereits abschriftlich als „Quellensammlung zur Geschichte der kurpfälzischen Mennoniten" vor. Sie mußte auf die speziellen Ziele vorliegender Untersuchung hin noch einmal mit dem Urmaterial verglichen und ergänzt werden. S. weitere Pfalz Gen.-Faszikel unter den Anm. zu Kapitel V und VI zitiert. Wo sich die Neffschen Quellen in Mennonit. Zeitschriften bereits z. T. abgedruckt finden, wird gleichfalls später angemerkt.

Zur gleichen Quellensammlung gehörten auch Abschriften aus dem Archiv der Universität Heidelberg und zwar:

IX, 4 G.G.C. Kollektur Zell Nr. 334 a, 334 a (2), 334 b, 1700/93, die Untertanen der Universität Heidelberg (zu Harxheim) betr. Eine Durchsicht aller Regesten des Heidelberger Universitätsarchivs bot keine Ergänzung der im Verlauf dieser Akten vorhandenen großen zeitlichen Lücken.

Unter den Adelsherrschaften im Gebiete der Kurpfalz kamen in erster Linie die Leiningischen Territorien in Betracht, woselbst die Mennoniten frühzeitig bei besonderer Vergünstigung Aufnahme fanden. Eine Nachfrage bei der fürstl. Leiningischen Archivdirektion (z. H. d. Herrn Archivrats Dr. Krebs) in Amorbach — auch alle Bestände der gräfl. Häuser betr. — verlief ergebnislos bei dem Bescheid, daß das einschlägige Aktenmaterial Kriegszerstörungen zum Opfer gefallen sei. Nur Leiningische Verordnungen relevanter Art, soweit sie in Buchform gedruckt, konnten benutzt werden. — Von der Herrschaft Wartenburg, von ähnl. Bedeutung, konnte gleichfalls nur gedrucktes Material erreicht werden. S. die späteren Anführungen.

Archivalien betr. Departement Donnersberg lagen vor aus dem Bayerischen Staatsarchiv Speyer: Dep. Donnersberg Nr. 190 (Militärfrage unter Kap. I).

Ferner verdanke ich aus der dortigen Abt. „Generalkommissariat" einige archivalische Notizen Herrn Dr. jur. et phil. M. Springer, Heidelberg, aus seinen Forschungen zu einer Verwaltungsgeschichte des Departement Donnersberg.

Aus den Beständen des Staatsarchivs Speyer wurden ferner benützt: Kurpfälz. Geheimratsakten Nr. 878 (Auslösungsrecht betr.).

Literatur: J. G. Widder, Geogr. Beschreibg. d. Kurpfalz, Frkft.-Leipz. 1786 ff. M. Frey, Geogr. hist. stat. Beschreibg. d. Rheinkreises . . . Pfalz, Speyer 1832 ff. — (Anonym), Neueste Religionsverfassung u. Streitigkeiten d. Reformierten d. Unterpfalz, Leipzig 1780. G. L. v. Reißwitz, Beitr. z. Kenntnis d. taufgesinnten Gemeinden . . ., stat., hist. u. rel., auch juristi. Inhalts, Breslau 1829, II, 358 ff. — Ueber Anfangszeit d. Täuferemigranten E. Müller, Berner Täufer, S. 194 ff. — W. H. Riehl, „Die Pfälzer", 3. A. Stuttgart, Berlin 1907, S. 288 ff.

Im Herzogtum Zweibrücken siedelten sich um 1715 vertriebene Mennoniten aus dem Elsaß an. — Die Verteilung der Menn. in der Kurpfalz blieb bis um 1800 die gleiche, vorwiegend in der fruchtbaren Rheinebene mit Ausnahme einer kleinen Gruppe im OA. Kaiserslautern. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts setzte ebenmäßigere Verteilung ein. — Folgendes ist eine Uebersicht nach Angaben in Pfalz Gen. 4213 (a. 1752) und Widder a. a. O. für 1784 vgl. Seite 86).

Oberämter	Kurpf. Haushaltungen insgesamt		Hierunter mennonitische		%-Verhältnis	
	1752	1784	1752	1784	1752	1784
Alzey		8 559	103	85		1 %
Bretten		2 294	2	4		0,2 %
Germersheim			7			
Heidelberg		13 737	52	67		0,5 %
Kreuznach		3 626		5		0,1 %
Lautern		3 762	24	23		0,7 %
Lindenfels			1			
Mosbach		4 764	5	12		0,3 %
Neustadt		7 262	64	62		0,9 %
Städte:						
Heidelberg			1			
Mannheim		1 889	12	12		0,6 %

Nach Frey a. a. O. gab es im bayerischen Rheinkreis: Anno 1801: 1771, anno 1823: 3334, anno 1834: 3314 Mennoniten.

Riehl a. a. O. S. 288 stellt fest, daß sich die Mennoniten der bayr. Pfalz seit Ausgang des 18. Jahrh. bis ca. 1830 nahezu verdreifacht, die Gesamtbevölkerung sich aber kaum verdoppelt hat. Die Verminderung um 1830 hing mit stärkerer Abwanderung nach dem rechtsrh. Bayern u. a. Gegenden zusammen. Späterhin, nach 1870 wirken wesentlich Geburtenrückgang und Uebertritte zur Landeskirche mit. Nach den Ausweisen der bayr. amtl. Statistik befanden sich in der Rheinpfalz 1875: 2761; 1885: 2427; 1910: 2204 Mennoniten.

Die elsässischen, badischen und pfälzischen Gemeinden wurden zum Ausgangspunkt neuer Wanderungen, die sich über ganz Süddeutschland erstreckten: Seit ca. 1720 nach Lothringen; seit ca. 1770 nach Württemberg, Nassau-Weilburg; seit 1802 nach Bayern rechts des Rheins (Schwaben, Oberbayern, Niederbayern, in Unterfranken gab es bereits unter würzburgischer Hoheit eine kleine Mennonitensiedlung). Ueber diese letzten Niederlassungen wird noch im besonderen gehandelt werden. Mit der Auswanderung aus der Schweiz um 1710 setzte auch jene nach Amerika ein, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts aus der Schweiz

und den genannten Gebieten anhielt. Eine historische Statistik über die Wanderungen ist nur sehr ungenau möglich. Ins Elsaß zogen bereits am Anfang des 17. Jahrhunderts familienweise kleinere Gruppen.

Im großen betraf der schweizerische Auszug zwei Hauptwanderungen nach dem Norden:

1650/71: ca. 1000 Personen
1709/11: ca. 500 Personen.

Es ist die Zeit der großen Wanderungen der protestantischen Ketzer, die in ihren Ursprungsländern bereits ein bedeutsames soziales Phänomen darstellten. In ihrer neuen Heimat wurden sie es in erhöhtem Maße [1]). Auf amerikanischem Neuland erschienen die Flüchtlinge der englischen Revolution. Auf dem europäischen Kontinent empfing die merkantilistische Toleranzpolitik einiger deutscher Reichsterritorien die Religionsflüchtlinge gern. Hugenotten, Waldenser, niederrheinische Mennoniten, später Salzburger Evangelische sind die bekannten Gruppen. Von schweizerischen Täufern, die seit 1650 in die süddeutschen Territorien einwanderten, ist unter diesem Gesichtspunkt nur selten berichtet worden.

V. Die Rechtsverhältnisse und ihre Wirkungen.

Das Recht auf das täuferische Bekenntnis steht am Anfang der rechtlichen Qualifizierung der Täufer. Nicht als Fremde, sondern als Ketzer wurden die schweizerischen Exulanten behandelt.

Eine Untersuchung der juristischen Form und Position ihrer Gemeinschaften im Vergleich zur Kirche soll hier nicht stattfinden [2]). Es genügt festzustellen, unter welchen Bedingungen die Zufluchtsterritorien Duldung gewährt haben. Sie wurde nicht etwa der religiösen Genossenschaft, sondern einfach den Familien erteilt. Hier interessieren vornehmlich jene Vorbehalte, die von Einfluß auf ihr wirtschaftliches Gebahren sein mußten.

Die deutschen Reichsgesetze wie die kgl. französischen Gesetze versagten den Täufern die Duldung zuletzt auf Grund des Westfälischen Friedens. Die Toleranzbestimmungen von 1648 galten bis zum Reichsdeputationshauptschluß 1803. Zuständig in Religionssachen waren danach die Territorialgewalten. Die Verein-

1) Vgl. W. Sombart, D. mod. Kapitalismus, 4. A. München und Leipzig 1921, I, 877 ff., insbes. S. 889 ff. mit ausführlich genannter Literatur.

Von mennonitischen Wanderungen führt Sombart S. 891 nur die niederrheinischen, und zwar das Krefelder Beispiel an.

2) W. Winkelmann, D. rechtl. Stellung der außerhalb der Landeskirche stehenden Religionsgemeinschaften in Hessen-Darmstadt, 1911, zeigt die geschichtl. Entwicklung in dem für die Alttäufer günstigsten deutschen Territorium. Auch die seit 1770 zur Landeskulturverbesserung aus der Kurpfalz herangezogenen Mennoniten werden Seite 63 rücksichtlich der juristischen Stellung ihrer Religionsgemeinschaft geschildert.

Weitere entsprechende Untersuchungen die südd. Mennoniten betr. liegen nicht vor.

Allgemein bezügl. der Religionsfriedensbestimmungen s. H. Fürstenau, Grundrecht der Religionsfreiheit ... in Deutschland, Leipzig 1891.

barungen über die Duldung betrafen nur die Katholiken und die sogenannten Augsburger Konfessionsverwandten, zu welchen die Reformierten (auch Hugenotten und Waldenser) zählten. Vom Friedensschluß ausgenommen blieben die Täufer, d. h. die Sekten überhaupt, „sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in S. Imperio Romano recipiatur vel toleretur" (I.P.O., art. 7, § 2). Es war in das Recht des Landesherrn gelegt, die genannten Konfessionen zu dulden, aber auch nur diese. Neben dem jus tolerandi stand ihm auch noch ein ius reprobandi zu. Auf Grund solcher Rechtsdisposition blieb in den Ländern zumeist die Einheit des Bekenntnisses, d. h. die alte Regel cuius regio, eius religio, in Kraft, trotz der juristischen Möglichkeit eines paritätischen Verhältnisses der kirchlichen Parteien. Die Tradition aber wich mehr und mehr den sich durchsetzenden merkantilistischen Interessen. Die radikalste Erscheinung in dieser Entwicklung war die Duldung von Täufern bzw. Mennoniten, die sich bereits früher geltend gemacht und noch ältere Reichsverbote durchbrochen hatte [1]).

Soweit die Schweizer Täuferemigranten im Elsaß, in Baden und der Kurpfalz bei kleinen Herrschaften unterkamen, gingen aus deren Interesse die relativ besten Schutzverhältnisse hervor. Sonst waren sie der Willkür der Beamten [2]) ausgeliefert, welchen es allein um Verbesserung ihrer Einnahmen durch die Täufer zu tun war. Der Schutz durch die Amtleute hielt nicht stand, sofern es den Geistlichen gelungen war, Schultheiß und Angehörige des Dorfgerichts gegen die Täufer einzunehmen.

Die Art und Weise, wie allmählich eine rechtliche Festigung eintrat, beleuchtet auch die Veränderung der ursprünglichen Haltung der Täufer. Allgemein ließ mit der gleich zu schildernden Ausnahme der Kriegsdienstverweigerung, die eben noch in der Schweiz bewiesene Renitenz nach. Sie sahen sich auch im allgemeinen keinem absoluten und direkten Angriff mehr ausgesetzt. Die Behinderung durch die Kirche trat selten unmittelbar ein. Immerhin stammen die ältesten Berichte über die Einwanderer von den darüber empörten Pfarrern. Sie meldeten z. B. in der Kur-

1) Einschlägige Nachrichten und Konstitutionen vor und nach dem Westfälischen Frieden bieten die „Kammergerichtl. Grundsätze über die Duldung der Mennoniten, und ob es diesen erlaubt sein könne, neue Mitglieder aufzunehmen?" In (Hoschers) „Sammlung merkwürdiger am kais. Reichskammergerichte entschiedener Rechtsfälle . . .", Lemgo 1789, I, 129 ff. Dort werden auch J. J. Mosers Schriften, wie besonders die „teutsche Religionsverfassung . . .", Frankfurt, Leipzig 1774, angeführt, worin einige der älteren Toleranzedikte für Mennoniten im Gebiet des deutschen Reichs beschrieben werden, z. B. Hamburg. Entscheidend ist bei Hoscher die Stelle § 23, S. 149 f.: „Es ist nun aber schon einmal (1763) die Duldung der Mennonisten at notiam Pleni gediehen und damals ex officio gegen Hamburg und die dortigen Mennonisten excitando Fiscalem nicht vorgeschritten worden; auch hat nachher eine hohe Visitation selbst deren Toleranz stillschweigend gebilligt." (Kammergericht dürfe also älteren Beispielen nicht weiter folgen und gegen die Mennoniten nach den Konstitutionen ex officio verfahren.)

2) Die Beziehung der fürstl. Beamten zu den eingewanderten Täufern schildern in Baden-Durlach: Baden Gen. 2393, in der Kurpfalz: Pfalz Gen. 4336, 4337.

(In kurpfälz. Städten und den ihnen zugehörigen Dörfern haben Bürgermeister und Rat die Niederlassung von Mennoniten untersagt, in Heidelberg noch 1679 unter Bewilligung des Kurfürsten, der den Mennoniten dafür in Mannheim besondere Vergünstigung gewährte. Pfalz Gen. Nr. 4336.)

pfalz an den reformatorischen Kirchenrat [1]) „über die ärgerliche Konfusion mit den Wiedertäufern, die den ordentlichen Gottesdienst und die heiligen Sakramente verachten, ihre Kinder ungetauft herumgehen ließen, in den Wäldern ohne Scheu ihr Exercitium hielten, ja Ehen einsegnen würden". Regelmäßig legt dann der Kirchensenat der Regierung vor: „Es sei eine Notdurft, daß solche Leute eigensinnigen fanatischen Mutwillens gehemmet und sie unter die Disziplin der reformierten Kirche, der Ehe, der Taufe usw. gebracht werden", wobei auf die kurpfälzische Landesordnung, auf Reichsabschiede, kaiserliche Kammergerichtsverfügungen und „andre ausführlich schöne Instruktionen" verwiesen wird, welche die Sekte der Wiedertäufer nicht dulden würden. Der Kampf der Kirche um ihr Monopol trat aber hinter die Bevölkerungs- und finanzpolitischen Interessen der Regierung zurück. Die Kriegsverwüstung in den Ländern am Rhein legte allenthalben den Wiederaufbau nahe. Bemerkenswert ist die Entwicklung der religiösen Versammlungsfreiheit der eingewanderten Täufer in der Kurpfalz. Sie beginnt mit einem rigorosen Einschreiten im Jahr 1661 [2]). Der Stiftsschaffner von Sinsheim verhaftete in später Abendstunde im Haus einer Witwe 53 täuferische Personen „Mann, Weib, und Kind als sie eben zu singen angefangen". Das nächste war eine Vermögensaufstellung der Betroffenen und die Sicherung der Angesehensten als Bürgen, damit sie „dieses unerlaubten exercitii wegen zu gebührender Abstrafung" kämen. Aus dem Verhör wird bekannt, daß sie vor 5 und 6 Jahren eingewandert, wobei sie sich durch Abgesandte beim Kurfürsten vorgestellt hätten. Ein vornehmer Kaufmann von Worms, so ihrer Glaubensgenossen einer, sei beim Kurfürsten außerdem ihrer Versammlung wegen eingekommen. Da kein Verbot erfolgt und „ihre Brüder über dem Rhein" ihr Exerzitium auch treiben würden, so hätten sie schon zwei Winter nacheinander in einer Witwe Behausung, auch etlichemal im Stiftshofhaus, im Sommer in den Steinfurter feodalen Waldungen, in aller Stille und ohne Wissen einiger Menschen ihre Versammlung abgehalten. Niemand werde hiezu verführt. Diejenigen, die bisher ihren Glauben angenommen, seien lauter Schweizer. Sie bitten um Genehmigung ihres Zusammenkommens, denn „ehe sie von ihrer Versammlung ließen, wollten sie lieber das Land wiederum quittieren . . ." Wegen der verübten heimlichen Zusammenkunft erfolgte ein kurfürstlicher Strafbefehl. Der Amtmann hatte nach Proportion ihres Vermögens von ihnen 100 Rth. einzuziehen. Aus diesem Verfahren, dem sie vergebens widersprachen, wurde alsbald eine Gebührenordnung, indem ihnen „fürderhin wegen ihrer Zusammenkunft keine Hinderung geschehen soll, aber so oft sie zusammenkommen sei von jedem Haupt, jung und alt, jedesmal eine Kopfstückstraf einzuziehen und richtig zu verrechnen . . .".

Mit dem Versammlungsrecht war dem täuferischen Bekenntnis noch kein Genüge getan. Ihr Wehrlosigkeitsprinzip stieß alsbald an das in der Kurpfalz übliche

1) Kurpf. Ref. Pfarrer- u. Kirchenratsberichte Pfalz Gen. 4336, aus Hilspach vom 27. November 1654, Kirchenratsbericht vom 22. Oktober 1655, 21. Mai 1660 und späterhin.

2) Ueber den Sinsheimer Fall berichtet Pfalz Gen. 4336 am 2. März, 15. März, 4. Mai 1661, kurfürstl. Strafbefehl vom 6. Juli 1661, für die Täufer im Oberamt Alzey erneuerte „Kopfstückstraf" 23. November 1661 u. 30. April 1664.

Ausschußinstitut, welches alle Untertanen betraf [1]). Die Täufer wollten sich den Aushebungskommissionen entziehen. Die Strenge, mit der sie als eben Eingewanderte herangezogen wurden, äußerte sich sogleich auch im Einnahmeinteresse der Amtleute. Man nahm das wehrlose Bekenntnis hin, befahl die Täufer zur Musterung und drängte sie dort zur Abgabe von Befreiungsgeldern. Ihre Beschwerden führten Not und Armut ins Feld, auch fiele es ihnen schwer, wenn sie schon vermöchten, „gewissenshalber, denn wir zu kriegentlichem kein Rat noch Tat geben können". Der Einspruch half insofern, als die kurpfälzischen Oberämter mit den Täufern zu einer Art Vereinbarung wegen steuerlicher Aequivalente übergingen [2]). Die gleich zu nennende Konzession von 1664 besagte zwar, die Täufer würden sich „des Gewehrs und aller Kriegshändel äußern", was keinen Anstand haben sollte. Ausdrückliche Wehrfreiheit wurde ihnen aber nicht zugesprochen. 1710 und in den folgenden Jahren führen zunächst Mennoniten des Oberamts Alzey, dann sämtliche der Kurpfalz, Beschwerde: Nicht nur würden sie zu (polizeilichen) Wachen mit dem Gewehr, sondern auch zur Landmiliz herangezogen. In Alzey seien einige ihrer Brüder ihres Protestes wegen eingesperrt worden. Man habe ihnen doch 1664 Gewissensfreiheit gewährt, selbst die „feindliche Generalität" habe sie in letzter Kriegszeit von militärischen Diensten verschont. 1711 wurde dem Oberamt Alzey geboten, die Mennoniten gegen bisherige Observanz nicht zu beschweren. 1725 trat eine allgemeine Regelung ein. „Zur Bestreitung der Kosten der Landmiliz ... auch Anschaffung des Gewehrs und sonstiger Spesen" hatten alle (auch städtischen) „Schild- und Kranzwirte, Bierbrauer, Müller, Schäfereien, Juden und Wiedertäufer, Scharfrichter und Wasenmeister" jährlich 3 fl. an das

1) S. H. Fahrmbacher, Kurpfälz. Heerwesen im 15., 16. u. 17. Jahrh. in „Mannheimer Gesch.-Blätter" 1910, Sp. 20 ff. Seit ca. 1550 wurde zur Landesdefension die Untertanenschaft bewaffnet, Amtleute stellten die Ausschußfahnen auf (Amtsausschüsse in Amtsregie), neben militärischer Kontrolle der Gemusterten wurde fähnleinweise exerziert. Carl Ludwig erneuerte den im 30jährigen Krieg entwaffneten Ausschuß mit wenig Erfolg. Nach überstandener Finanznot, die zu dem weniger kostspieligen Ausschußwesen wieder geführt hatte, kam noch unter Carl Ludwig stehendes (geworbenes) Heer auf.

Nach Hege, Täufer in der Kurpfalz, S. 176 ließen sich bereits eingeborene Täufer 1608 — zur Blütezeit des Ausschußwesens Fahrmbacher S. 53 — über die Bürger aus, die sich zum Exerzieren einstellten. Uebrigens war das sog. Landesrettungswerk von Anfang an allgemein mißliebig (Fahrmbacher Sp. 42, 51, 56). Befreiungen traten erst später und selten ein. F. (Sp. 54) berichtet sogar von wallonischen und niederdeutschen Kompanien der reformierten Refugiantengemeinden. Befreiung Mannheimer Bürger vom Ausschuß 1652, F. 150. Ausnahme bildeten im allgemeinen die Juden, die aber zur Waffenbeschaffung herangezogen wurden (F. Sp. 88, 148).

2) Huterische Täuferkommunisten, die in Mannheim schon vor den Schweizer Täufern akzeptiert worden waren, wurden gegen 2—3 fl. pro Familie vom Wachtdienst befreit. Sie ließen sich auch nicht zur Herstellung von Kriegsinstrumenten gebrauchen. S. Walter, Sektenniederlassung in Mannheim unter Carl Ludwig, Mannheimer Geschichtsblätter 1901, Sp. 56 ff. Ein Fall für sich war die Ablösung der Schweizer Täufer s. Pfalz Gen. 4336 seit Oktober 1556. Sie protestieren gegen die ihnen aufgedrungene „freiwillige Steuer für den Ausschuß". 1658 kurfürstl. Befehl mit ihnen wegen der Ausschußbefreiung zu verhandeln, „soviel als möglich soll von ihnen erzielt werden". Sie wollten 1 Rth. (pro ?) geben. Von den Mennoniten im Oberamt Alzey wurden religiöse Bedenken viel mehr in den Vordergrund gestellt als von den M. im OA. Mosbach.

Kriegskommissariat zu bezahlen". (Später sog. „Husarengeld" zum Unterhalt der Husarenkompanie.) Uebrigens trat für kinderlose Familien kein Erlaß der Wehrsteuer ein. Fortgesetzt wurde die Aequivalenz — für die Befreiung von der Naturalstellung — bei außerordentlichen finanziellen Anforderungen den Mennoniten als Besteuerungsgrund vorgehalten, ebenso wie die Befreiung vom Kriegsdienst stets als Grund ihrer Rechtsminderung ausgegeben wurde [1]).

Im Elsaß trat die Kollision täuferischer Prinzipien und landesüblicher Gewohnheiten noch auffälliger in Erscheinung [2]). Auch waren die Täufer nicht nur mit Erfolg bestrebt, sich von dem Zwang „de servir de miliciens" unter dem Widerspruch ihrer kirchlichen Nachbarn loszukaufen, ebenso suchten sie beharrlich von den „Charges de Heimburg" — einer obrigkeitlichen und ehrenmäßigen, Steuereinzieher- und Bürgermeisterverpflichtung — frei zu werden. Die rigorose Haltung der Amischen machte sich geltend. Die mildere Art der nach der Kurpfalz Gezogenen verringerte in etwa die Spannung zur „Welt". Bis zur rechtlichen Ordnung des Mennonitenwesens in der Kurpfalz hat die dort vorwiegende Gruppe des Hans Reist ihr religiöses Leben gegen amtliche Willkürakte immerhin zu schützen verstanden. Inmitten einer bewegteren Umwelt hielt sie sich vor unmittelbaren Konflikten zurück.

Von friedlich passivem Geist beseelt, im ganzen Sinn und Trachten zu leidenswilliger Unterordnung geneigt, stand den Täuferemigranten schroff der religiöse Enthusiasmus jener englischen Revolutionssendboten entgegen, die über Holland nach Kurpfalz gekommen waren: „England is a family of prophets, which must spread over all nations" [3]). Seit 1660 hatte sich etwa ein Dutzend Quäker bei den in Kriegsheim (bei Worms) angesiedelten Täufern niedergelassen. Wie in den Niederlanden suchten sie, „die die Spötter Quäker nannten", auch in Deutschland bei Mennonitengemeinden Anschluß. Diesen Quäkeraposteln gelang es, unter

---

1) Zur ferneren Regelung der Kriegsdienstbefreiung in der Kurpfalz s. Löwenstein, Gesch. d. Juden in der Kurpfalz, 1895, S. 195 ff. (Verordnung v. 2. Februar 1725, Juden und Wiedertäufer betr.). Für später auch Akten Archiv Univers. Heidelberg IX, 4 Nr. 334 a: Streitfall, ob 1750 das „Husarengeld" auch die Mennoniten der Universitätsgüter beträfe.

In den kurpfälz. Akten des 18. Jahrh. manche Vorschläge zur finanz. Heranziehung der Mennoniten als Wehrloser, zuletzt noch 1776: Pfalz Gen. 7735 betr. Wachmannschaften zur Aufrechterhaltung der öffentl. Ruhe.

2) Vgl. Mathiot a. a. O. S. 25 f. Bittschrift Jacob Ammanns — Stifter der „Amischen" — der Militär- u. anderer öffentlicher Dienste wegen, 1696. Ueber Wesen u. Bedeutung d. Heimburgdienstes s. Krug-Basse S. 100: „le collecteur ou syndic .... pussi ... le titre de Burgermeister, Dorfmeister ou Heimburger était chargé de la perception des impositions, qu'il versait entre les mains du bailli de département ... nommé chaque année par l'assemblé des habitants ... fonction ingrate et peu ambitionnée de faire rentrer les impositions royales, dont il était responsable ...". Mathiot S. 27: „Protestations des habitants du val Ste. Marie contre les Anabaptistes qui ne portent pas les armes" (1708).

3) Ueber die Quäker in der Kurpfalz s. Margaret Hirst, The Quakers in Peace and War, London 1923, von der Verfasserin freundlichst noch in den Korrekturbogen zur Verfügung gestellt, Friends abroad, S. 452 ff. „Friends in Europe". Aktenberichte Pfalz Gen. 4537, z. T. abgedr. b. Neff, Die Quäker in Kriegsheim b. Worms, Menn. Bl. 1911, S. 74 ff. — Eingehende aktenmäßige Darstellung der Quäker in der Kurpfalz ist demnächst für „Friends Historical Review" vorgesehen.

ihnen Anhang zu gewinnen. In Holland, Hamburg und Danzig scheinen eher die obrigkeitlichen Eingriffe als die Verwahrungen der z. T. schon verkirchlichten Mennoniten die Gewinnungsversuche der „Friends" unterbunden zu haben. Der frühere Royalistenoberst Ames mit Genossen hat die in Kriegsheim bei Worms sich eben in ärmsten Verhältnissen niederlassenden Schweizer allem nach leicht für seinen Kreis gewonnen. Die Quäker verursachten großes Aufsehen. Selbst ein benachbarter Täuferältester trat gegen die Quäker auf. Sie blieben auf Kriegsheim beschränkt. Sie wurden alsbald auch mit Wehrsteuer und Versammlungsabgaben belegt. Ihre Proteste sind nur religiös gehalten. Sie hätten keine Freiheit in ihren Gewissen, auswendige Waffen zu führen und könnten sich nicht beschweren mit Dingen wider die Gerechtigkeit, auch nicht ihre Freiheit Gott zu dienen mit Geld kaufen. — Es kam bis zur Pfändung. Ein vornehmer Quäker, der sie besuchte — wie u. a. später auch William Penn — sprach beim Kurfürsten vor. Seine Art sticht von der der täuferischen Bittschreiber gewaltig ab. „Freund!" — heißt die echt quäkerische Anrede seines Briefs [1]) an den Kurfürsten (aus dem Englischen übersetzt) — „seitdem ich bei Dir war, bin ich in Kriegsheim gewesen, wo ich jene kleine verachtete Herde fand, welche den Herren in Deinen Besitzungen fürchtet und ihm dient, wandelnd in dem Gesetz und in der Furcht Gottes ... an ihnen ist Gewalttat und Erpressung verübt worden (Pfändungsliste liegt bei). Es ist jetzt nicht Zeit, Erpressung oder Gewalttat an den Armen und Unschuldigen zu üben, wo das gerechte und billige Urteil Gottes für solche Dinge über die Nation hereinbricht. Christus sagte: Wir wollen den Menschen tun, wie wir wollen, daß sie uns tun. Ahab verlor sein Königreich, weil er Erpressung und Gewalttat übte und zuließ an der Person und dem Gut nur eines unschuldigen Mannes ... Der Gerechtigkeit wegen sind die Throne errichtet. Wegen Ungerechtigkeit und Bedrückung der Armen und Unschuldigen sind sie gestürzt worden ... während die Völker bestehen, wie es in den Schriften der Wahrheit aufgezeichnet ist ..." Der Kurfürst ließ die Kriegsheimer Vorgänge untersuchen und mit den Quäkern und Mennoniten unter Beiziehung des Briefschreibers verhandeln.

Einige Monate darauf folgte eine allgemeine Regelung, die zwar keinen Bezug nahm auf die Quäker, sie aber auch nicht ausschloß, nämlich die bis zur

1) Das Faksimile des Briefes s. Anhang, Tafel II. Von gleicher Hand enthält Pfalz Gen. Nr. 4336 zwei verschiedene Schriftstücke vom „4. Month 1664" — (Quäker meiden heidnisch-weltliche Zeitbenennungen). Form und Inhalt bekunden den Geist der englischen Revolution. Alttestamentlich drohende Wendungen gegen die Könige ohne Gerechtigkeitssinn wiederholen sich oft. Verglichen mit dem von den Mennoniten zeitgemäß korrekt gepflogenen Ergebenheitsstil in ihren Bittschreiben an den Kurfürsten, entbehren die Quäkerbriefe jeder respektvoll devoten Anrede, selbst die Adresse an den Kurfürsten enthält gewissermaßen nur die Berufsbezeichnung: „to the Prince Ellector at Hidelberge, Hidelberge", sonst nichts. Es ist anzunehmen, daß der Briefurheber identisch ist mit John Philley, der 1662 eine Huterergemeinde bei Preßburg besucht hat und dort mit seinem Begleiter wegen Ketzerei gefangen lag (Marg. Hirst a. a. O. 452 f.). Form und Schreibweise lassen auf einen Quäker höherer Abkunft schließen. 1687 sind die letzten Quäker von der Kurpfalz nach Pennsylvanien ausgewandert. Pfalz Gen. 4337 enthält u. a. auch ein Gerichtsprotokoll mit Quäkern (vom 22. August 1681), die sich als Geschäftsreisende ausweisen: „Wann der Wein wohlfeil wäre, hätten sie gekauft."

Emanzipation der Mennoniten gültig gewesene „Wiedertäuferkonzession" vom 4. August 1664 [1]):

„Wes Gestalt seit des langwierigen Kriegs und dadurch verursachter Eröd- und Verwüstung unseres Kurfürstentums und Landes unter anderen Einkömmlingen auch eine Art Leut, die man Menniſten nennt, sich eingefunden, welche ihre Versammlungen vor anderer im Reich üblichen Religionis absonderlich halten, des Gewehrs und aller Kriegshändel sich (ent)äußern, auch sonsten etwa ein oder andere Sonderbarkeiten unter sich haben, nach denen wir uns zu erkundigen (nicht ratsam erachten), zuvörderst weil wir Menschen und Untertanen, die das verödete Land wiederum bauen und in Stand bringen höchst bedürfen."

Im Anschluß daran wurden folgende Punkte in der üblichen Weitschweifigkeit festgelegt:

1. Bis zu anderwärtiger Verordnung sollen die Mennoniten auf ein gewisses — nicht näher angegebenes — Maß geduldet werden. Ihre Hausgesässe, d. h. Familien, seien in ein Verzeichnis zu bringen.

2. Ihre Zusammenkünfte dürfen nicht mehr als 20 Personen umfassen, wobei sie andere Religionsverwandte nicht zulassen, nichts gotteslästerlich Aufrührerisches oder die Obrigkeit Verkleinerliches reden oder tun dürfen und sich des Wiedertaufens gänzlich zu enthalten hätten.

3. Für diese Freiheit soll jeder Hauswirt jährlich 6 Gulden über den Beitrag hinaus entrichten, der sonst von den Untertanen geleistet wird. Sie sind unter dem Titel „Mennonitenrekognitionsgelder" abzuführen.

4. Wird eine Anmeldepflicht angeordnet und bei hoher Strafe vor verborgenem Aufenthalt gewarnt.

Das täuferische Bekenntnis wurde demnach als „religio tolerata" erachtet, die Bekenntnisvereinigung jedoch nicht als religiöse Genossenschaft anerkannt. Die Konzession ließ die Kultusfreiheit fast nur im Rahmen der „devotia domestica" zu. In Erbleihbriefen für mennonitische Kameralbeſtänder [2]) wurde sie oft noch besonders beschrieben. „Wiedertäuferisch Gesind" anzunehmen war ihnen, um eine

1) Pfalz Gen. Nr. 4238. Abgedr. erstmals in „Mannh. Gesch.Bl." 1901, Spalte 244 f., auch durch Häberle, Zulassung der Mennoniten in der Pfalz, Nordpfälz. Geschichtsbl. 1907, S. 76 f. — Die in einer Bittschrift vom 16. April 1664 angeführte ältere Konzession von 1661 trug nicht den generellen Charakter jener vom 4. August 1664. Sie selbst tritt in den Akten nicht mehr auf, ihr Verlust wird bereits 1733 amtlicherseits bemerkt, anläßlich der Retraktfrage s. Pfalz Gen. 4334, Fol. 126. Sie betraf wahrscheinlich nur die erste größere Mennonitensiedlung Ibersheimer Hof, ein bedeutendes kurpfälz. Kameralgut, wo sich bis zu 30 Familien niederlassen durften, s. bei Trieb, Ortsgeschichte von Ibersheim a. Rh., Eppelsheim 1911, S. 80.

2) S. z. B. Krehbiel, „Churpfälz. Erbleybrief de anno 1682 über das Hofgut zu Weyler bey Bolanden", Nordpfälz. Gesch.Bl. 1906, 35 f.:
„letztlich .. soll ihm Erbbeständer oder seinen Erben ihre Religion doch solcher Gestalt zu exerzieren ... erlaubt sein, daß er zu Haus mit seinen Kindern privatim lesen und beten möge, dabei aber ernstlich eingebunden sein, kein wiedertäuferisch Gesind anzunehmen oder andere Personen von der wiedertäuferischen Sekt unter was Schein und Vorwand (immer) an sich zu ziehen, um daraus .... eine Gemeinde zu formieren."

Gemeindebildung zu verhindern, verboten. Diese Situation wurde, wie es scheint, rasch und lautlos verändert. Das allgemeine Verbot der Wiedertaufe kam einem solchen der Lehrausbreitung gleich. Wie dies auf die religiöse Gemeinde wirkte, soll hier nicht verfolgt werden. Von Bedeutung war, daß auf solche Weise der täuferische Sektentypus auch von außen zur „Verkirchlichung" gedrängt wurde. Die „Freiwilligkeitsgemeinde" war staatlich begrenzt, indem die Werbung unterbunden wurde. Hinzu trat noch, daß in mehr oder weniger schroffer Weise die kirchliche Kontrolle eingriff, in dem Bestreben, die Täufer der Kirche zuzuführen. Die Ursprünglichkeit, mit der das Täufertum in der Schweiz allen Ueberwindungsversuchen widerstand, wurde nun gewissermaßen behördlich „eingefangen".

Erst im 18. Jahrhundert läßt sich der Rückgang bis in das letzte Viertel desselben nachweisen. Seit 1738 wurden verhältnismäßig vollständige Tabellen auf Veranlassung der Hofkammer zur Kontrolle des Schutzgelds angelegt. Bis 1738 finden sich nur Bruchstücke von Mennonitenverzeichnissen, meist oberamtliche Urlisten, stellenweise mit Vermögensangabe und Führungszeugnissen. Aufstellungen, die von pfälzischen Mennonitengemeinden selbst herrühren, fanden sich nicht mehr, bis auf eine im Besitz des Amsterdamer Doopsgezinden Archivs, bei E. Müller S. 209 ff. Hier werden für 1731 in 26 kurpfälzischen Mennonitengemeinden 591 Familien angeführt. Ob diese Familien auch amtlich als „Hausgesässe" erachtet worden wären, läßt sich nicht mehr feststellen. Die Ziffern stehen mit den im folgenden genannten in starkem Kontrast. Sie lassen auf die Höhe der damals intensiven Auswanderung schließen, bestätigen aber auch die Vermutung, daß die in ritterschaftlichen und sonstigem patrimonialem Schutz befindlichen Mennoniten doch nur zu einem Teil in kurpfälzischen Listen auftraten. Die für die Niederlande bestimmte private Liste war viel eher eine komplette. In dieser prekären Beziehung liegt die Hauptursache der ungenauen amtlichen Mennonitenstatistik jener Zeit. So kann auch das folgende nur einen rohen Ueberblick bieten.

Jahr	Familien	Mennoniten insgesamt:	
1738	336	2006	Pfalz Gen. 4237
1743	244	1377	„ „ 4238
1752	220	1436	„ „ 4213
1759	234	1385	„ „ 4239
1768	247?	?	„ „ 4230
1773	227	1709 ?	„ „ 4233
1784	270	?	Widder, Beschreibung der Kurpfalz.
1790	351	?	Pfalz Gen. 6142

Die Ziffer für 1784 ist aus den einzelnen Oberamtsbeschreibungen Widders a. a. O. 1786/88 entnommen, dessen Angaben auf eigene Enquete zurückgehen. Für 1790 lag eine kurpfälzische Bevölkerungsliste vor. Bevölkerungstabellen im Staatsarchiv Speyer geben für den Zeitraum 1773—1792 noch weitere Mennonitenziffern, s. A. Günther, Gesch. der älteren bayrischen Statistik (Heft 77 der Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, herausg. von F. Zahn) München 1910, S. 63 ff. Schon vor diesem Zeitraum setzte eine Aufwärtsbewegung der Mennonitenziffer in der Kurpfalz ein, nachdem ein Teil der Unterdrückungsmaßnahmen aufgehört hatte. Zu Anfang der 1770er Jahre begann in größerem Maße die Abwanderung der als Pioniere des modernen Ackerbaus gesuchten Mennoniten. In der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt und im Herzogtum Nassau-Weilburg wurden ihnen besondere Vergünstigungen geboten. Auch das Herzogtum Sachsen-Weimar bemühte sich damals um Mennoniten als Kammergutspächter. Die Auswanderung pfälzischer Mennoniten nach Galizien, die ein Jahrzehnt später stattfand, war weniger erheblich. Der Abzug in die Nachbarterritorien macht sich in den obigen Ziffern geltend.

Der zahlenmäßige Rückgang der Mennoniten, wie er in Baden und in der Rheinpfalz seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unaufhörlich vor sich geht, hängt mit anderen Faktoren zusammen. Auf sie wird späterhin eingegangen.

Die verklausulierte Duldung bewirkte den zahlenmäßigen Rückgang. Die Täufer bildeten auch zwangsweise eine „geschlossene Beziehung", eine religiöse Sippe, sich einzig und allein durch Familienzuwachs (bis ca. 1750 auch durch schweizerischen Zuzug) ergänzend. Verbreiterung durch Mischehen war ausgeschlossen. Kirchen- und Staatsgesetze sicherten das eigene täuferische Verbot [1]). Daß aus äußeren (politischen) und inneren (täuferischen) Gründen gegebenenfalls Austritt aus der Täufergemeinde folgen mußte, wirkte gleichfalls mit zur Verringerung des täuferischen Bestands. War nun auch (noch mit Exempeln der Gegenwart) die mennonitische Geburtenziffer eine relativ hohe, so griff das ius reprobandi seit etwa 1700 ein und hielt die natürliche Vermehrung auf. Ein kurpfälzischer numerus clausus [2]) von 1740 bedeutete Herabsetzung von 244 Familien auf 200 durch Aufenthaltsbeschränkung für Neuverheiratete, Fortweisung bei geringem Vermögensstand u. a. m. Im Elsaß [3]) drohten fast ständig französische Ordonnanzen: „Mindestens dürfe sich die Zahl der Mennoniten nicht vermehren". In „vernünftigem Alter hätten die Kinder das Land zu verlassen oder die Eltern müßten mit ausziehen" (1728). Soweit hier wie in der Kurpfalz allerhöchste Anordnungen durch die Protektionspolitik kleinerer Herrschaften nicht umgangen wurden, wanderten die Mennoniten aus: Am frühesten vom Elsaß in die Kurpfalz oder nach dem Herzogtum Zweibrücken bzw. lothringische Gebiete, schließlich aus allen diesen Gebieten nach Nordamerika.

Verschiedene Komplikationen in der Kurpfalz erhellen die mennonitische „Konfessionssteuer" [4]), bis sie am Ende des 18. Jahrhunderts an Wichtigkeit nachließ. Neben der regulären Belastung mußte jeder mennonitische Hauswirt die jährliche Kopfsteuer als Schutzgeld entrichten, Witwen die Hälfte. Das Verfahren im Judenschutz war ein anderes. Vorschläge einer Verpachtung des Mennonitenschutzes finden sich nicht, erst später wurden individuelle Mennonitenschutzbriefe geplant. Es gab auch nichts den Judenlandtagen ähnliches. Die Mennoniten bildeten keine

---

1) Correll, Art. „Ehe" Abschn. D., Menn. Lex., S. 513 ff., aktenmäßige Nachrichten bezüglich Baden-Durlach und Kurpfalz.

2) Pfalz Gen. Nr. 4237, entsprechende Vorverhandlungen seit Mai 1739. Der Einschränkungsbefehl vom 31. Dezember 1739 abgedr. bei Trieb a. a. O. S. 89 ff.

3) Ausweisungsbefehle aus elsäss. Gebieten führt Mathiot a. a. O. öfters an, z. B. S. 29, 34. Wirkungen des kgl. französ. Befehls von 1712 auch bei E. Müller a. a. O. S. 207.

4) Ueber Schutzgeldmaßnahmen und die mennonitischen Einwände berichtet der größte Teil des Aktenmaterials, insbesondere Pfalz Gen. Nr. 4211; 4212; 4213; 4237; 4238; 4239; 4333; 4336; 4337; in letzterem Faszikel die wichtigsten Auseinandersetzungen aus der konfliktreichen Periode 1680—1743. Bei Trieb a. a. O. findet sich ein Teil der Aktenstücke abgedruckt S. 79 ff. Für Ibersheim lagen besondere Verhältnisse vor. Ohne Rücksicht auf Kopfzahl entrichtete die dortige Gemeinde gemäß Erbbestandsbrief eine Rekognitionstaxe von jährlich 50 fl., außerdem war jeder 4. Morgen extra zu versteuern, worüber Trieb a. a. O. S. 82 nichts Näheres vermeldet. Die Ibersheimer Mennoniten konnten sich erhöhten Schutzgeldauflagen im übrigen Land unter schwierigen Verhandlungen jeweils entziehen.

einheitlich geschlossene Organisation. Ihre Vorsteher hatten nicht die rechtliche (auch nicht die „öffentlich-rechtliche") Stellung der Rabbiner inne. Aber gerade in Steuer- u. a. Belastungsfragen traten meist Mannheimer Aelteste im Namen aller Mennoniten auf. Es scheint auch, daß die Vorsteher der einzelnen Gemeinden für die Schutzabgaben ihrer Glieder verantwortlich waren. Noch ein anderer Konnex ist interessant: Oefters berief sich die kurfürstliche Regierung den ritterschaftlichen Korporationen gegenüber auf den nur ihr zustehenden Rechtstitel den Mennoniten gegenüber, d. h. auf das oberhoheitliche „Duldungsregal". Das gleiche war in Baden-Durlach der Fall, wo übrigens die Abgaben etwas geringer waren.

Beschwerden der kleineren Herrschaften und die dabei entstandenen Akten finden sich Pfalz Gen. Nr. 829, dort z. B. „Relatio die Mennonisten in den vogteilichen Orten zu Alt-Wiesloch und sonsten sofort von denselben zu entrichtendes Schutzgeld betr. 1742" bei langatmigen juristischen Ausführungen der kurpfälz. Oberjustizdirektion wegen. Meldungen der kurfürstl. Hofkammer bilden jeweils den Ausgangspunkt, so hier bezüglich der „von der verwitweten Frau Generalin v. Bettendorf wegen Schutzgeldbefreiung deren zu Alt-Wiesloch auf ihrem freiadeligen dem reichsfreien Kanton Kraichgau inkorporierten Rittergut wohnenden Hofbauern und Wiedertäufern . .". Dabei werden auch Berichte der „unmittelbar freien Reichsritterschaft in Schwaben" vorgelegt, auch die oberrhein. Ritterschaft spielt mit. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die Mennoniten, als „mehrenteils adelige Hofleute von ihren Herrn Prinzipalen defendiert werden", so daß die Schutzabgabe dieser Mennoniten an die Kurpfalz keine ausgemachte Sache sei. S. auch Pfalz Gen. 4213 vom 15. Februar 1743 und Nr. 4337 vom 9. Oktober 1742. Die Entscheidungen sind jeweils zugunsten der kurpfälzischen Hofkammer gefallen bzw. haben die Rechnungsführer der letzteren bei den mennonitischen adeligen Pächtern die Schutzgelder gewaltsam eingezogen.

Den Mennoniten in Baden-Durlach wurde 1721 die allgemein übliche Kopfsteuer des Schutzes wegen dupliert und ihnen gleich Juden und anderen Beisassen der Todfall auferlegt. 1722, bei Erlassung von Schutzgeld und Todfall für markgräfliche Kameralbeständer unter den Mennoniten, beanspruchten die Grundherren bei „ihrer freiadeligen Freiheit" für ihre mennonitischen Pächter die gleichen Vorzüge. Aehnliche Bittgesuche werden noch 1755 eingereicht, aber, wie von jeher, abgelehnt. Später hat das physiokratische Steuersystem auch diese Unterschiede aufgehoben.

In der Kurpfalz sahen sich die Stände um die ihren mennonitischen Pächtern auferlegten Extrasteuern geschmälert. Die Duldung der Mennoniten blieb aber trotz ritterschaftlicher Gravamina das unverminderte Recht des Kurfürsten. Bei jedem Thronwechsel mußten die Mennoniten um Erneuerung der Generalkonzession bitten [1]). Verschiedentlich trat eine Verschärfung der Abgabenverhältnisse ein. Früher schon — 1686 in zufälliger Uebereinstimmung mit dem Regierungswechsel — hatten sie 1500 fl. Donativgelder zu entrichten gehabt. Indem diese Summe nachträglich als Gebühr für die konfirmierte Konzession ausgegeben wurde, verlangte die Hofkammer 1717 eine Wiederholung derselben. Die Akten enthalten eine Reihe ausgeklügelter Gutachten, wie die Duldung der Mennoniten besser finanziell zu nutzen wäre. Eine Klagschrift der Mennoniten reiht sich an die andere, auch sekundierende Bitten der

1) Vollständige Sammlung der Konzessionen bzw. der jeweiligen Konfirmationen und vorhergehenden Bittschreiben in Pfalz Gen. 4238, letzte Erneuerung 1743 durch Carl Theodor, der schwierige Fall der Bestätigung von 1719 ausführlicher in Pfalz Gen. 4237.

Doopsgezinden finden sich darunter [1]). Die Anordnung von 1740 [2]), die Mennoniten herabzumindern auf eine Zahl, die gerade noch zur Bebauung der Bestandsgüter nötig sei, bei gleichzeitiger Verdoppelung des Schutzgelds, konnten sie nach jahrelangen Bemühungen unter großen Opfern einigermaßen modifizieren: sie überließen die 1741 vorgeschossenen 10 000 fl. Wahl- und Krönungsgelder samt Interessen dem Kurfürsten [3]). Ganz freiwillig war dieses Geschenk nicht, auch wenn man das Restriktionsdekret nicht als spezielles Druckmittel ansieht. Aelteren Regierungsberichten nach sollten die „zu gewissem geheimen Behuf" alsbald benötigten 30 000 fl. durch Juden und Mennoniten beschafft werden. Zunächst blieb es auf das eben genannte Donativgeld hin bei bisheriger Schutztaxe. In den 1750er Jahren [4]) wurden in neuer Finanznot die alten Drohungen wiederholt und erst 1763 [5]), als die mennonitischen Landwirtschaften allenthalben Bewunderung fanden, wurde ausdrücklich eine Erhöhung des Schutzgelds durch die Hofkammer verworfen. Im Elsaß [6]) trat an Stelle eines besonderen Schutzgelds eine Aequivalenzsteuer für Militär- und andere Freiheiten. Die Gefahr der Ausweisung blieb aber auch dort latent.

Die Art der öffentlich-rechtlichen Stellung der Mennoniten findet sich nirgends fixiert. Als „kurpfälzische Mennonisten-Untertanen" bezeichnen sie sich selbst. Im Grunde waren sie Hörige, Schutzgenossen. Der Mennonit war nicht Gemeindeglied, sondern Beisasse [7]). Zwar wurden ihm alle üblichen persönlichen, sachlichen und

---

1) Ein solches, Amsterdam, 15. Januar 1715, vollständig erhalten in Pfalz Gen. 4337, unterzeichnet von den damals hervorragendsten Doopsgezinden, u. a. Hermanus Schijn, Joh. Sinstra ... „... chrétiens de la mesme confession".

2) S. die Aktenwiedergabe bei Trieb a. a. O. S. 89 ff. (Erlaß der kurfürstl. Hofkammer vom 8. Januar 1740, übereinstimmend mit Pfalz Gen. Nr. 4237, Trieb verweist nur allgemein auf Generallandesarchiv Karlsruhe). Folgende Verordnung vom 28. April 1744, die Trieb nicht mitteilt, bedeutete eine Milderung.

„Nachdem ihre kurfürstl. Durchl. unter dem 27. dieses ... verordnet ...., daß sämtliche in Kurpfalzlanden befindliche Mennonisten auf den bisherigen Fuß, jedoch ohne Gestattung öffentlicher Gotteshäuser oder Observierung einiger dem Christentum widerstrebender Rituum (weshalben zuweilen genaueste Nachforschung zu tun . .) ferner tolerieret, ihnen auch noch z. Zt. und bis auf nähere ... Verordnung mehr nicht als die gewöhnliche 6 fl. jährlich abgefordert, hingegen deren Anzahl, welche sich der eingesendeten Tabell gemäß auf 244 Familien ... in allem auf 1370 Köpf erstreckt, keineswegs vermehret, sondern bis auf 200 Familien sukzessive vermindert, mithin die Söhne, sobald sie von nun an verheiratet fortgeschafft und ohne höchst deroselben Spezial gnädigste Bewilligung nicht geduldet, viel weniger fremde einziehenwollende Mennonisten ohne ausdrücklichste gnädigste Gestattung aufs neue angenommen werden sollen ..." Kurpfälz. Regierung, gez. usw. Pfalz Gen. 4238.

3) Wahl- und Königsgelder betr. Pfalz Gen. 4213 und Pfalz Gen. 829, Fol. 311.

4) Schutzgeldkonflikt von 1750, Pfalz Gen. 4213.

5) S. Normale, die Toleranz der Mennoniten betr., Mannheim 6. Dezember 1763, Pfalz Gen. 4256, auch Pfalz Gen. 829, Fol. 347.

6) S. Mathiot a. a. O. S. 59. In Montbéliard wurden „les Suisses allemands ou anabaptistes fermiers" öfters willkürlich noch mit Sondersteuern neben ihren Freiheitsabgaben belegt S. 64 f. Besondere Konzessionsgelder wurden gelegentlich geplant (1737) S. 68 f. Unterdrückung, Ausweisungsdrohung im gleichen Jahrzehnt S. 71 f.

7) Das Verbot der Ketzerei lasse sie nicht einmal als „Einwohner" zu, so und in ähnlichem Sinn sprechen sich juristische Gutachten während der Retraktsstreitigkeiten aus, s. Pfalz Gen. 4336, insbes. Fol. 136 (a. 1733).

pekuniären Verpflichtungen auferlegt, entsprechende Rechte aber verwehrt, bzw. nur gegen besondere Abgaben zugebilligt. So gab es noch 1769 in der Kurpfalz Differenzen, als in der „Generalsatz- u. Ordnung" eine Rubrik „Juden- und Mennonistengeld wegen genießender Wasser und Weid" erschien [1]). Sie wurden im wesentlichen zugunsten der Mennoniten entschieden. — Ihr religiöser Verzicht auf öffentliche Betätigung hat sie den Ausfall ehrenamtlicher Rechte nicht notwendig empfinden lassen. Auch hat ihr vorwiegender Sitz auf einsamen Höfen keinen unmittelbaren Konnex mit der Bevölkerung geschaffen. Weiterhin war ihre eigene Armenfürsorge eine so intensive, daß sie, wie oft berichtet wird, auch auf die Ortsarmen übergriff. Im allgemeinen brachte die Stellung als Ungenossen die Mennoniten in Verhältnisse, die sie nicht etwa ihres Verzichts auf das „Weltliche" wegen hinnahmen. Bis endlich die Revolution von 1789 ihre Emanzipation bedeutete, verwiesen sie darauf, daß dem erkauften Mennonitenschutz, daß ihrer Leistung sämtlicher Prästanda kaum eine schätzbare Rechtsfähigkeit ihrerseits entspreche. Eine Last käme zur andern und bringe sie pekuniär und persönlich in Unsicherheit. Unbestritten scheint ihnen nur das Erbrecht gewesen zu sein, soweit sie nicht, wie in Baden, als Beisassen, den „Todfall" abzuführen hatten. Gelegentlich trat die Frage auf, ob die Mennoniten in den kurpfälzischen Leibeigenschaftsverband gehörten [2]). Die Bedeutung des letzteren war zwar im 18. Jahrhundert in der Kurpfalz eine geringe, er wurde aber gegen die Mennoniten geltend gemacht. Diese beriefen sich zur Abwehr auf ihr Schutzgeld. Zur Entscheidung kam es nicht. In praxi hatten die Mennoniten bei Abwanderungen eine Manumissionsgebühr (= 10% Vermögensabgabe) zum Abkauf der ihnen „anklebenden kurpfälzischen Leibeigenschaft" zu entrichten. In Zeiten ausgeprägter Intoleranz wurden sie auch hinsichtlich ihres Berufs beschränkt [3]), z. B. 1717 ihnen die Bitte abgeschlagen, ihre Kinder ein Handwerk zünftig erlernen lassen zu dürfen. Doch traf die hauptsächlich landwirtschaftlichen Mennoniten ein Verbot der Teilnahme an Zünften und Handelsgilden nicht ernsthaft. Ihr vorwiegendes Handwerk der Weberei hielten sie im Nebenbetrieb. Meist gingen Maßnahmen obiger Art wiederum auf spezielle Abgaben hinaus. Eine städtische Mennonitengemeinde gab es im süddeutschen Kreis nur in Mannheim. Soweit ihre Glieder dort nicht auch Landwirte waren, genossen sie als Handwerker oder Händler die besonderen Mannheimer Privilegien [4]).

1) Pfalz Gen. 4231, Acta Wasser und Waidgang soll denen Mennonisten ohne Recognition angedeihen 1769/74.

2) Pfalz Gen. 7773, Das Leibeigenschaftsentlassungsgesuch des Mennonisten J. Berg von Johanniskirchen, Löwensteinischer Herrschaft. Ueber die Frage, ob Mennonisten im allgemeinen für Leibeigene anzuerkennen seien 1785/90.

Vgl. auch M. J. Funk, Der Kampf der merkantilistischen mit der physiokratischen Doktrin in der Kurpfalz, Neue Heidelberger Jahrbücher 1914, S. 103 ff., über Bedeutung der kurpfälz. Leibeigenschaft, die eine geringe war, S. 126 ff.

3) Wegen der Frage mennonitischer Handwerkslehrlinge s. Pfalz Gen. 4333, Fol. 6 mit bes. Gutachten. In 3 (nicht näher bezeichneten) Zünften seien die Mennoniten als Mitmeister angenommen worden, was jedoch nur Mannheim betraf. Zur Lage der Mennoniten in Mannheim s. auch Pfalz Gen. 4337 (1700/01). Mannheimer und Krefelder Mennoniten standen 1742 in Geschäfts- und verwandtschaftlichen Beziehungen, Pfalz Gen. 829.

4) (Anonym) Die neueste Religionsverfassung .. in der Unterpfalz, Leipzig 1780, S. 323.

Ihr freikirchliches Prinzip drängte auf Abkehr von kirchlichen Bevormundungen. Das Recht auf selbständige mennonitische Eheschließung, wie sie eine solche unter Widerspruch der Geistlichkeit sofort übten, stand obenan. Aus ihrem zähen Beharren und einer Art Neutralität der Oberämter erwuchs allmählich ein Gewohnheitsrecht, dessen Inhalt gewissermaßen die moderne Ziviltrauung antizipierte [1]). Entscheidend war schließlich die Befriedigung der Sportelansprüche der Geistlichkeit und der weltlichen Behörden. Auch hier wurden Strafgelder allmählich zu Gebühren. Das Recht auf selbständige Totenbestattung [2]) entwickelte sich ähnlich. Gegen krasse intolerante Vorkommnisse wurde gelegentlich amtlich eingeschritten. Zumeist ist den Mennoniten unter gewissen Einschränkungen der kirchliche Friedhof überlassen worden. Im Elsaß herrschte unter ihnen der Brauch, ihre Toten in Gärten zu beerdigen. Der eng gesetzte Rahmen der mennonitischen Kultusfreiheit in der Kurpfalz schloß die Berechtigung einer öffentlichen Leichenrede seitens mennonitischer Prediger aus. Verschiedentlich traten gebührenmäßige Vereinbarungen mit dem Pfarrer oder Schulmeister ein. Geburt, Eheschließung und Tod haben, solange das Personenstandsregister kirchlicherseits geführt werden mußte, die Mennoniten unvermeidlich in ein bestimmtes Verhältnis zur Geistlichkeit gebracht. Dabei wurden nicht nur Stolgebühren erhoben, die Mennoniten wurden auch zu kirchlichen Bauten herangezogen [3]).

Die privatrechtliche Wirkung der geminderten öffentlichen Rechtsfähigkeit übertraf alle sonstigen Erschwernisse. Den schärfsten Einschränkungen im Genusse des Privatrechts unterlagen die Mennoniten der Kurpfalz. Auch hierin fehlte lange Zeit eine gesetzliche Norm. Sie trat ein, als die katholische Intoleranz in vollster Blüte stand. Der Einfluß der Konfession ist in der Geschichte des Privatrechts nichts Außergewöhnliches [4]). Trotz Zusicherung ungeschmälerter bürgerlicher Rechte auf Grund des Westfälischen Friedens haben die Angehörigen der mit der herrschenden Konfession nicht übereinstimmenden Kirchen oft das Gegenteil zu erfahren gehabt.

Die kurpfälzischen Mennoniten waren im freien Eigentumserwerb von Grundstücken wie in ihrer Stellung als Erbpächter gefährdet. Zuerst nach Ortswillkür und, wie es scheint, höchst selten gehandhabt, wurde den Angehörigen der drei anerkannten Kirchen 1726 gesetzlich die Prämie des Retrakttrechts gegen Mennoniten zugebilligt.

Das ius retractus hat seinen geschichtlichen Vorgang im Näherrecht der Blutsverwandten bzw. in dem der Markgenossen gegenüber sogenannten Ausmärkern [5]). Letzteres spielt zu gleicher Zeit mit dem gegen die Mennoniten geübten Retrakt eine Rolle, worüber kurpfälzische Akten und Kodifikationen wiederholt berichten. Ein dem Sinn und Wesen nach wie gegen Mennoniten gehandhabtes Auslösungsrecht war das gegen die Juden geübte, worüber keine spezielle Anordnung in der Kur-

1) S. Aktenm. Mitteilung in Art. „Ehe", Menn. Lex. S. 519.
2) Zum Begräbnis der Mennoniten in der Kurpfalz s. Pfalz Gen. 8214, 4335, 4213. Neff, Art. „Begräbnis", Menn. Lex.
3) Pfalz Gen. 4213 (anno 1743).
4) Gierke, Deutsches Privatrecht, Leipzig 1895, I, 434 ff.
5) Ebenda II, 791 f.

pfalz, zu gleicher Zeit aber eine solche aus Kurtrier und Kurköln vorliegt [1]). Den kurpfälzischen Juden war es einfach verboten, liegende Güter zu erwerben. Zur Ausfüllung einer Rechtslücke war jedoch ein ius retractus nicht angeordnet.

Die Taktik Kauflustiger, die mit wirksamen Gründen in einen unliebsamen Kontrakt eintreten wollten, hat die Retraktfrage für alle kurpfälzischen Mennoniten aufgerollt. Nach der Landordnung war das gewöhnliche Näherrecht jeweiliger örtlicher Uebung überlassen [2]). In Monzernheim OA. Alzey, wo sich der gleich zu schildernde Fall abspielte, scheint dasselbe, wie die Akten vermuten lassen, nicht üblich gewesen zu sein. So lag es nahe, mit Hilfe des damals besonders privilegierten katholischen Bekenntnisses die Ansprüche gegenüber dem Täufer als einem Sektierer zu verschärfen. Im Verlauf des dabei entstandenen Prozesses wurde das Retraktrecht als eine generelle Ausnahmebestimmung gegen die Mennoniten erlassen. Ein eigentliches Verbotsgesetz bezüglich Immobilienerwerb, wie für die Juden, lag nicht vor und wurde zunächst auch nicht angeordnet.

Im Zeitalter Karl Ludwigs wäre eine solche Maßnahme nicht ergriffen worden [3]). Seine Toleranz hatte den realen Grund eines zerstörten, entvölkerten Landes. Die Felder waren minimal bewertet. Das Interesse an der Kultivierung war so groß, daß die Besiedlung mit den erdenklichsten Mitteln befördert wurde. Die täuferischen Exulanten aber kamen bettelarm, gerade froh, durch den Liebesdienst ihrer holländischen Brüder wenigstens mit Betriebsmitteln versehen zu werden. Um 1700 hatte die durch neuerliche Kriege begünstigte Preisgestaltung einigen Mennoniten gestattet, Grundstücke meist auf dem Wege der Versteigerung eigentümlich zu erwerben. Der Fall zu Monzernheim, nämlich die Retraktklage gegen den Mennoniten Landes durch zwei katholische Bürger, den Pächtern des von Landes zu erwerbenden Guts, hatte solche mennonitischen Seßhaftmachungen ans Licht gerückt.

Aus dem von 1724 bis 1727 währenden Prozeß (am kurpfälzischen Hofgericht) des Katholiken Roll gegen den Wiedertäufer Landes sollen die hervorstechenden Gesichtspunkte angeführt werden, soweit sie ausschlaggebend wurden für den Verlauf

---

1) Die rheinpreuß. Landrechte, herausg. von R. Maurenbrecher, Bonn 1831, sog. Judenretrakte in Kur-Köln I, 461, in Kur-Trier II, 183.

2) „Kurfürstl. Pfalz bei Rhein — erneuerte und verbesserte Landsordnung", Weinheim 1700, Tit. XI, § 3; s. hierzu auch Salz. Pfalz Gen. 2690: Auslösungsrecht bei Liegenschaftsveräußerungen, 1787—1806. Das Recht ist allgemein gegen Ausmärker gerichtet. Um die Güter im Verband der Gemeindeglieder zu sichern, schreiten auch die Gemeinden ein.

3) Pfalz Gen. 4336 meldet von 1660 den Retraktanspruch der „Mitgemeinsleute zu Kriegsheim" gegenüber dortigen Mennoniten, jedoch nicht begründet durch das Vorrecht der „wahren" Christen. Es ist ein reiner Fall des Abtriebs von Ausmärkern, dessen Lösung nicht vorliegt und sich ähnlich nicht wiederfindet. Die Verwahrung und Bitte der Mennoniten beim Kurfürsten verweist auf die „sehr vielen Leute, die aus Holland sich in die kurfürstl. Pfalz zu begeben, bereits gänzlich entschlossen gewesen, wenn sie aber von Erkaufung liegender Güter sollten ausgeschlossen sein, abgeschreckt werden."

Zur Wiederaufbaupolitik in der Kurpfalz s. E. Gothein, Bilder aus der Kulturgeschichte der Pfalz nach dem 30jährigen Krieg, Bad. Neujahrsbl., Karlsruhe 1895. Was K. Hauck, Karl Ludwig, Kurf. v. d. Pfalz, Leipzig 1903, über die damalige Toleranz die Mennoniten betr. S. 199 f. vorträgt, beruht auf unzureichenden Quellen.

der Emanzipation, um welche sich die Mennoniten ein Jahrhundert lang bemühten. Nur etappenweise ging sie voran, bis endlich die Wirkungen der französischen Revolution sie im Jahre 1801 durchgesetzt haben. In doppelter Hinsicht ist das herrschende Auslösungsrecht interessant: Was nämlich seine ökonomischen Folgen betraf, und wie unter diesem Einfluß die täuferische Mißbilligung gewisser wirtschaftlicher und sozialer Bräuche verdrängt wurde.

In dem genannten Prozeß [1]) führten die Retrahenten an: „vor einigen Jahren" sei den „Wiedertäufern und Pietisten" durch ein Mandat an das OA. Neustadt verboten worden, „immobiliareigentümliche Güter" zu erwerben. Die Prozeßakten wie auch sonstige Mennonitenakten enthalten jedoch keine Verordnung dieser Art. Auch konnte sie damals ausdrücklich von Amts wegen nicht beigebracht werden. Aber auch ohne diese Bekräftigung brachte der Kläger dem Gericht die Gründe bei, aus welchen die katholischen Mitbürger gegenüber Mennoniten (die „nur Beisaßen") ein Retrakttrecht schöpfen können. Von der kurpfälzischen Landordnung als verdammliche Ketzer deklariert, seien die Täufer gleich den Juden nur auf einige Zeit geduldet. Zur Not dürften sie höchstens ein Haus, keinesfalls aber Landgüter erwerben. (Verschiedene Urteile gegen Juden werden angeführt.) Heute bestünden die Gründe Karl Ludwigs, der aus Mangel und Abgang an Untertanen die Wiedertäufer herbeigezogen hätte, nicht mehr, zumal sie die katholischen Untertanen vertrieben und die Wehrkraft gefährdeten. Wenn der Landesausschuß ergänzt werde, „würden diese Leute keine Hand anlegen und sich davon Exempt halten" [2]). Demgegenüber legte Landes Atteste ein, wonach die Mennoniten „seit Menschengedenken" hier wie in Mannheim, als auch sonst in kurpfälzischen Landen, eigentümliche Häuser und andere eigentümliche Güter besitzen, zu kaufen und zu verkaufen fähig seien [3]).

Am 1. Januar 1726 verkündigte die Regierung für den vorliegenden Fall und allgemein: Den Untertanen der 3 Religionen stünde wider die Wiedertäufer in

---

1) Pfalz Gen. Nr. 4334, gnädigste Verordnung wie es mit Einlösung der von den Wiedertäufern erkauften Güter gehalten werden solle (1662 — Fol. 1—13 betr. menn. Stolgebühren u. ä. — bis 1763). Prozeßakten der Katholiken Roll und Kons. gegen den Wiedertäufer Landes, Fol. 14 ff.

Einschlägige Akten befinden sich auch in Pfalz Gen. 829, jedoch nicht inhaltlich, höchstens in den Adressen verschieden. Auch die sonst im Verlauf der Schutzgeldsache angefallenen Akten bringen zur Retraktfrage nichts Neues. Pfalz Gen. 4334 ist als verhältnismäßig vollständige Sammlung der Retraktakten anzusehen. Fol. 31 über das nicht wieder aufgefundene Verbotsgesetz betr. Immobiliarkauf durch Wiedertäufer und Pietisten.

Aeltere Akten bringen einen retraktähnlichen Fall, Heidelberger Universitätsarchiv C. Coll. Zell, Nr. 334 a, anno 1708, wo es ohne alles nähere heißt, daß „letzthin" die Universität wegen einer an die Mennoniten wiederverkauften Bannmühle zu Harxheim „das ius retractus gegönnt habe." Ob neuerdings auch „Reformierte" ihnen in Kauf und Verkauf vorgehen würden? Hier liegt ein nicht näher zu ermittelndes Verfahren nach Ortsrecht vor, auch bemerkenswert, weil hier zum ersten und letzten Mal Ansprüche von „Reformierten" erscheinen, während es sich sonst nur um Katholiken handelt. Entscheidung liegt nicht vor, auch wird der Fall unter Pfalz Gen. 4334 nicht als Präzedenz angeführt.

2) Pfalz Gen. 4334, Fol. 34 und wiederholt.

3) Ebenda, Fol. 81 ff. Atteste aus Oberflörsheim und Gundersheim, Januar 1725.

dergleichen Immobilkaufhändel das ius retractus gegen Rückerstattung des Kaufschillings und anderer Kosten auf alle Weise zu [1]). Die Rechtsgrundlage war demnach außer Zweifel gestellt, was die Rechtslage in praxi allerdings völlig verwirrte. „Sämtliche untertänigst treu gehorsamsten Mennonisten-Untertanen in der Kurpfalz" brachten sofort ein klagendes Bittschreiben ein [2]). Ein großer Teil von ihnen habe mindestens zur Ergänzung der Pachtgüter Grundstücke in dem „untertänigsten Verlaß" erworben, in welchem schon ihre Voreltern ihre Mittel in die kurpfälzischen Lande eingebracht hätten. Alle Beamten könnten bezeugen, wie sie getreulich Schutzgelder und alle herrschaftlichen Beschwernisse verrichten, noch erst kürzlich die uns repartierten Kosten zur neuen Landmiliz. Sie würden sich ehrbar, still und friedliebend komportieren, sie seien landkundig diejenigen Untertanen, welche durch fleißige Handarbeit die öden Feldgüter ausgerottet und so dem hohen Aerarium einen trefflichen Nutzen geschaffen, weil nun herrschaftliche Schatzungen und Gülten wieder könnten abgerichtet werden. Sie versichern ihre Fürstentreue, sie wollten in ihren armen Versammlungen für den unaufhörlichen Flor der Regierung beten. Bezeichnenderweise ist es ihnen nicht um völlige Aufhebung des Edikts auf einen Schlag zu tun. Nur der von ihren Voreltern erworbene und von ihnen selbst erkaufte Besitz, auch die sonsten erbbestandsweis betriebenen Güter möchten ihnen zugesichert werden. Erst eine Verordnung vom 29. April 1726 [3]) klärte die Rechtslage einigermaßen. Der Retraktanspruch bestünde nur auf „künftigen Kauf- und Erbbestandsfällen".

Mittlerweile schienen die Mennoniten ausschließlich nur auf Versteigerungen Landgüter erworben zu haben, des Glaubens, dadurch dem Retrakt zu entkommen. 1733 erfolgte in dieser und in allgemeiner Hinsicht eine höchst ungünstige Entscheidung. Mit Hilfe einer „justizmäßigen Reflexion", d. h. mit anwaltlichem Beistand, versuchten die Mennoniten dieselbe noch abzuwenden. Zum Beweis ihrer Bürgerqualität verwiesen sie auf einen der Ihren, der zu Arnsheim (Bistum Speyer) Bürgermeister gewesen [4]). Fünf eingehende, z. T. wohlwollende Gutachten liegen vor.

Pfalz Gen. 4334, Fol. 124 ff. Die Gutachten kritisieren allgemein die Frage der kurfürstl. Zuständigkeit angesichts der die Wiedertäufer nicht duldenden Reichsgesetze. Vergleichsweise wird eingehend die Duldung der Juden herangezogen.

Fol. 132 nennt die Mennoniten in den kurpfälzischen Herzogtümern Jülich-Berg. Jenen Webern und Leinwandverlegern gegenüber ist ein ius retractus zwar nicht geübt worden, wohl aber 1694 in Rheydt unter Anführung kurpfälz. Beamter eine Art Progrom durch katholische Bauern. Die Bedrängten zogen darauf in das eine Freistätte bietende oranische Krefeld. S. darüber „Instrumentum publicum wegen desjenigen, was bei denen Herren kurpfälz. Kommissarien gegen die Protestante-Mennoniste zu Rheydt anno 1694 in facto vorgenommen und sich zugetragen" (Archiv der Mennonitengemeinde Krefeld).

1) Ebenda, Fol. 45.
2) Ebenda, Fol. 50 ff.
3) Ebenda, Fol. 63.
4) Ebenda, Fol. 87. Aus den übrigen Gebieten ist ein mennonitischer Bürgermeister im 18. Jahrhundert nicht bekannt geworden. — Die Mennoniten verweisen in diesem Zusammenhang darauf, daß sie zu öffentlichen Versteigerungen meist noch besonders amtlich aufgefordert worden seien.

„Die große Verdrießlichkeit", wie ein Gutachten bemerkt, die dem letzten Kurfürsten daraus erwachsen sei, betraf die Intervention der Generalstaaten der Niederlande und Wilhelms III. von England zugunsten der am Niederrhein verfolgten Mennoniten. Deshalb müsse auch, meinte der Referent, für die letzteren entschieden werden.

Das letzte, 5. Gutachten, Fol. 166 ff., resümiert die vorhergehenden, hebt zwar die sittlichen und ökonomischen Tugenden der Mennoniten hervor, man müsse ihnen wohl den Feldbau ermöglichen, wenn ihre Konzession überhaupt für sie spürbar werden solle. Um aber eine Ausdehnung der „sehr verbotenen Sekt" zu verhindern, soll das Abtriebsrecht gelten, wofür ihnen „Handel mit Mobilien, Temporalbestand und sonstige Handarbeit zur Nahrungssuche gestattet sein soll."

Aber es blieb bei dem Beschluß, wonach „die von Mennoniten bisher privatim oder durch Versteigerung ... vorgegangene Erkaufung ... als Mißbrauch anzusehen und sofort in solchen Fällen den Bekennern der 3 tolerierten Religionen gegen die Mennoniten pro praeterito das Abtriebsrecht in alle Wege zu gestatten, künftig aber den Mennoniten Immobilien zu kaufen zu verbieten, hingegen selbige mit Wein, Frucht, Vieh u. ä. ... (handeln könnten), wie sie denn auch allerhand liegende Güter in Temporalbestand nehmen und auch sonst ihre Nahrung mit Handarbeit suchen können und es nicht weniger mit ihnen als mit den Juden zu halten ist" [1]). Die Mennoniten verwiesen auf ihre erbbeständlich übernommenen und von ihnen hochkultivierten Kameralgüter. Man möge sie doch um Gotteswillen bei den hergebrachten Freiheiten in Erkauf und Verkauf, Steigerung und Wiedersteigerung liegender Güter belassen. Schließlich baten sie wenigstens um die Sanktion der vor 10, 20, 30 und noch mehr Jahren erworbenen Grundstücke, indem sie sich mit einem Einlösungsrecht pro futuro abfinden wollten [2]). Dies führte zur Erneuerung des Mandats vom 29. April 1726, wonach der Retrakt auf zukünftige Jahre beschränkt und ein eigentliches Verbotsgesetz nicht mehr ausgesprochen wurde [3]). Von da an drangen die Mennoniten auf zeitliche Beschränkung des Retraktrechts, die sie 1737 erreichten, indem die Auslösungsfrist auf 3 Jahre begrenzt wurde [4]). Ihre Argumente illustrierten die ökonomische Wirkung ihrer Rechtsunsicherheit: „Was mit Mühe und großen Kosten aus der Oede von ihnen in fruchtbaren Stand gebracht ... müßten sie auf einmal wieder verlassen und gegen Empfang des Kauf- oder Uebersteigerungsschillings die Ueberbesserung mit dem Rücken ansehen." In früheren Fällen scheinen ihnen die „Meliorationskosten" ersetzt worden zu sein, jetzt nicht mehr. Auch belastete sie bei Retrahierungen die Geldentwertung. Den Beschränkungserlaß buchten sie als großen Erfolg. „Nun könne

1) Entschließung vom 11. Dezember 1733, Fol. 211.

2) Ebenda, Fol. 213 ff. Hier wie auch sonst führen die Mennoniten Attestate bestimmter Gemeinden an, wonach sie im Güterkauf bisher nicht behindert worden wären. Ihr Hauptargument ist immer wieder die kurfürstl. Konzession seit 1664, worin ihnen diesbezügliche Beschränkungen nicht auferlegt worden seien.

3) Ebenda, Fol. 225, Befehl an die Oberämter vom 27. Februar 1734. — Ein Fall zu Spiesheim 1736 wird danach zu mennonitischen Gunsten entschieden, Fol. 228 ff. OA. Alzey hatte sich von vornherein auf die Seite der „supplikantischen Mennoniten" gestellt.

4) Sämtlicher kurpfälz. Mennoniten Bittgesuch vom 8. Februar 1737, ebenda 244 ff. u. a. mit dem Vorschlag, das Retraktrecht wenigstens wie das der Blutsverwandten, auf einige Tage oder Wochen zu begrenzen. Anschließend Gutachten. Allgemeine Verordnung vom 10. April 1737, Fol. 264, im folgenden eine Danksagung der Mennoniten.

ein bedrängter Untertan desto leichter in Geldmangel und höchsten Nöten ein Stück Gut zu Geld machen und sie solches zu erkaufen auch desto mehr enkouragiert werden." Jene Regelung trat zu einer Zeit stärkster katholischer Intoleranzpolitik ein. Um so eher hinterlassen die Akten den Eindruck, als ob sich ein Streben nach allgemeiner Rechtssicherheit gerade in dieser „Kaufhandels"hinsicht geltend gemacht habe. Andererseits bewirkte die für die fürstliche Kammer positive Seite der Mennoniten, nämlich ihre hohe Wirtschaftsqualität, einen Umschwung. So trat jene gutachtliche Meinung zurück, wonach „die alleinseligmachende katholische Kirche zur Konsideration zu ziehen sei ... um an der Mennoniten Stelle eher die Rechtgläubigen einzupflanzen ... wodurch der Segen Gottes beibehalten werde ..." [1]).

Erst 1753 trat wieder ein Retraktfall ein. Die Gemeinde Knörringen OA. Germersheim kombiniere das Abtriebsrecht gegen Ausmärker mit der Retraktbefugnis gegen Wiedertäufer [2]). Der ein Jahrzehnt lang zu verfolgende Prozeß, dessen Resultat nicht vorliegt, kennzeichnet in besonderer Weise die Wirkung der Retraktchance auf den mennonitischen Wirtschafter. Es handelte sich um eine führende Familie der strengeren amischen Richtung [3]), die bekannt ist für die peinliche Wahrung bloß landwirtschaftlicher Berufsinteressen, d. h. in ihrer starken Abneigung vor Geldgeschäften. Der Knörringer Fall ging zurück auf ein Konkurrenzverfahren gegen zahlungsunfähige Schuldner des „geistlichen Administrationsbeständers und Mennoniten Ulrich Naffziger zu Essingen". Ehedem war diesem das Pfandrecht zugebilligt, neuerdings aber bestritten worden, als die aus der Konkursmasse erworbenen verschiedenen Güter durch Zukauf ergänzt werden sollten. Ein Kind des mennonitischen Gläubigers sollte dort etabliert werden. Man erfährt, daß Naffziger „den Knörringer Untertanen mit Darlehen bei landesüblichen Zinsen geholfen habe". Gegen den Einstand der Gemeinde Knörringen aus dem doppelten Näherrecht gegen „Ausmärker" und „Wiedertäufer" brachte die mennonitische Partei die üblichen Einwände vor: Die Güter seien durch sie melioriert, seither auch alle Praestanda entrichtet, auch sei bei dem 6jährigen Krieg die allerbeschwerlichste Sourage aufgebracht worden, „kurzum sie hätten durch das hineingesteckte Geld bei so übel wiederum heimgekehrten Kapitalien nichts denn Schaden und Verdruß zu beseufzen gehabt ... es sei unbillig, wenn sie bei nunmehrigen Friedenszeiten, bei geminderten Auflagen vertrieben, und der Nutzen anderen bis dahin auf listiger Lauer Gesessenen überlassen werden soll", dazu noch vor der Ernte. Den Bestimmungen und der herrschenden Politik nach war den Mennoniten wenig Aussicht geboten. Das Auslösungsrisiko war zwar seit langem zeitlich beschränkt. Dessenungeachtet beriefen sich die Retrahenten noch auf die Judenkonzession, weil einmal angeordnet worden war, beim Gütererwerb die Mennoniten gleich den Juden zu behandeln. Verschärfend wirkte neuerdings das Edikt von 1740 noch nach, welches die Herabminderung der Mennonitenziffer befohlen hatte. Immerhin war seitdem der Ruf der Mennoniten als Pioniere der Kulturverbesserung lauter geworden. Angrenzende Staaten bemühten sich um sie als Musterwirte. So setzte allmählich

1) Votum particulare eines Hofrichters 1732, Fol. 148 f. 4. und 5. Punkt.
2) Ebenda, Fol. 267 ff.
3) Ueber die Amischen vgl. Kap. IV am Schluß.

doch und ohne Aufhebens ein Wechsel der Beurteilung auch auf offizieller Seite ein. Wie die übrigen Ausnahmebestimmungen, galt auch die Rechtsminderung nicht für alle Mennoniten innerhalb der kurpfälzischen Grenzen, z. B. nicht für die zur Grafschaft Wartenburg gehörigen [1]).

Die Mehrheit der in der Kurpfalz wohnenden Mennoniten stand unter dem drohenden Retraktrecht der Kirchenglieder. Aus Mannheim wurde eine gemilderte Praxis gemeldet [2]): Die Mennoniten könnten sich Häuser und Güter anschaffen soviel sie wollten, jedoch: „Sobald der Handel über ein Grundstück mit einem Wiedertäufer geschlossen, wird dieses in den öffentlichen Nachrichten bekannt gemacht. Meldet sich nun innerhalb 6 Monaten (sic!) ein Lutheraner, Reformierter oder Katholik, der ebensoviel für das Grundstück geben will, als der Wiedertäufer geboten, so wird diesem dasselbe zugeschlagen und der Wiedertäufer muß zurückstehen, meldet sich aber innerhalb 6 Monaten kein ebenso guter Käufer, so erhält der Wiedertäufer die Zuschlagung, und nun besitzt er selbiges mit eben dem Recht, als jener andere Religionsverwandte." Noch 1784, zu einer Zeit, da Josef II. von Oesterreich u. a. auch die pfälzischen Mennoniten zur Kolonisation Galiziens warb, kamen sämtliche Mennoniten in der Kurpfalz „um Abstellung des Auslösungsrechts in Grundstücken und Häusern" ein [3]). Ihr Bevollmächtigter, ein Mannheimer Advokat, schilderte aufs neue das Geldverleihgeschäft als eine unerwünschte Wirkung ihrer geminderten Rechtslage. Das Retraktrecht störe ihr einziges Gewerbe, den Ackerbau, und bringe sie in Untergang und Verderben. Das klägliche Schicksal ihrer unglückseligen Mitbrüder erweise es. Sie, durch die Retraktgefahr „in die engsten Schranken gekerkert", hätten einen beträchtlichen baren Teil ihres Vermögens dem unbeständigen Glück durch fehlgeschlagene Ausleihungen anvertrauen müssen. „Bei ungebundenen Händen wäre jener Vermögensteil mit einem ungleich höheren Grad von Sicherheit verwendet worden. Nun seien ihre Mitbrüder in einen kläglichen Rückgang ihres Vermögens versenkt". Statt der bis dato gewohnten unterwürfigen Bedenken spricht aus dem Schreiben das Bewußtsein ihrer ökonomischen Leistung. Sie seien „keine so ganz unnütze Glieder des Staates". Durch ihr Beispiel im Ackerbau dienten sie ihren Mit- und Nebenmenschen „zur Aufmunterung und Nachahme". Der

1) Ueber diesbezügliche Freiheiten berichtet noch aus persönlichen Erinnerungen der pfälz. Mennonitenprediger J. Risser, Menn.Bl. 1861, S. 40.

S. Stock, Das ehemalige Wartenberger Gebiet, Nordpfälz. Gesch.Bl. 1911, S. 1 ff., 1912, S. 53 ff., wo als wartenbergische Hintersassen „nur die Hirten" genannt werden; 1911, S. 17, 1912, S. 59 u. sonst gelegentlich wird ungestörter mennonit. Besitz im 18. Jahrhundert angeführt.

2) (Anonym), Die neueste Religionsverfassung u. Religionsstreitigkeiten der Reformierten in der Unterpfalz, Leipzig 1780, S. 323.

3) Für hier und das folgende Pfalz Gen. 829, Bürgerrequisiten betr. — Tit. Debus, Bevollmächtigter sämtl. Mennoniten in der Kurpfalz, bittet 14. Mai 1784 um Abstellung d. Auslösungsrechts bei ausführl. Begründung der schädlichen Wirkungen desselben, auch in allgemeiner Hinsicht: Die Preishöhe bei Versteigerungen werde niedrig gehalten, weil der Mennonit zum Mehrgebot keinen Mut mehr hat, so könnten z. B. Konkursschulden um so weniger getilgt werden; weitere Folgen auf die bei Versteigerungen erhobenen Abgaben für den Landesfundus, vor allem zur Armenfürsorge, würden entstehen, im Anschluß daran über die direkten Folgen für die Mennoniten selbst.

Staat habe ungleich mehr Vorteil von ihnen als von den übrigen Untertanen. Sie würden mehr als die anderen Untertanen dem höchsten Aerario beisteuern. Aber trotz dieser unbestrittenen Hinweise, trotz warmer Befürwortung durch den Staatsrat, der die preußische und österreichische Populationspolitik anführte, — 1787 erfolgte wiederum die Ablehnung des Gesuchs: „Ihrer Durchlaucht höchste Willensmeinung bestehe beharrlich dabei, daß, insofern die Mennonisten in dero Kurpfalz landen ... durch öffentliche Versteigerung oder private Kaufkontrakte unbewegliche Güter an sich bringen, es bei dem von vielen Jahren her bestehenden dreijährigen Auslösungsrecht der übrigen christlichen Landesinwohner bleiben solle“ [1]).

1793 hoben die französischen Gesetze auf dem linken Rheinufer alle Näherrechte auf, wodurch für die dort wohnenden Mennoniten auch das ius retractus wegfiel. Im April 1800 kamen die rechtsrheinischen Mennoniten um Erlassung des Auslösungsrechts und um Gleichstellung mit den übrigen Einwohnern ein [2]). Sie wiederholten, daß sie während „der drei langen Auslösungsjahre“ auf die Melioration der erworbenen Güter verzichten müßten. Ein Regierungsvertreter kritisierte die bisherige Rechtsübung im Geist der liberalen Zeit [3]) und schlug vor: Es solle den Mennoniten freigestellt werden, das Bürgerrecht zu erwerben, womit das Auslösungsrecht von selbst wegfalle. Dafür träten dann alle bürgerlichen Lasten ein. Die Nichtqualifizierten könnten zurückgewiesen werden. Es stünde zunächst bei den Mennoniten, unter den bisherigen Einschränkungen Schutzverwandte zu bleiben oder nicht. Der Antrag wurde noch weiterhin drastisch begründet unter dem Prinzip „Freiheit und Eigentum“. Auch wurde — hier zum erstenmal — vorgetragen, wie das Retraktrecht die Mennoniten in der Zusammenlegung ihrer Grundstücke hindere. Die „staatsrechtliche Deputation“ setzte erst noch eine Weile die Besprechung des Antrags fort. Noch wurde auf die dem Antrag hinderlichen Reichsgesetze

1) Erneuerte Befestigung des Retraktrechts durch kurfürstl. Befehl vom 16. Oktober 1787.

2) Kreisarchiv der Pfalz, Speyer, kurpf. Geheimratsakten Nr. 878. „Die Mennonistensekte in der Rheinpfalz, Aufhebung des Auslösungsrechtes und Gestattung bürgerlicher Rechte 1800/1801.“

Das ursprüngliche Gesuch der Mennoniten liegt nur auszugsweise vor. Anordnungsgemäß wird es „historisch beleuchtet und nach Prinzipien begutachtet“, am ausführlichsten durch Freiherrn v. Schweickhardt, der die Aufhebung wärmstens befürwortet.

3) v. Schweickhardt schreibt unter anderem: „Es fände sich kein anderer Grund, als religiöser Haß. Man habe nur die Ausbreitung dieser Sekte verhüten wollen. Als sogar Fremden der Erwerb liegender Güter und deren willkürliche Veräußerung zugebilligt wurde, wurde an die nützlichen Mennoniten nicht gedacht. Was denn gegen ihr Bekenntnis einzuwenden sei? Sie glauben an einen Gott, an ein Leben nach dem Tod, wo sie Belohnung und Strafe für ihre Handlungen erwarten. Mehreres zu fordern ist weder der Staat berechtigt, noch wäre es vernünftig und nützlich. Ihre Sitten erheben die Mennoniten über die meisten Glieder anderer Sekten: Der Mennonit ist bis zur Unterwerfung gehorsam, fleißig, sittsam, sparsam, verträglich, sucht meist einsame Höfe zu seiner Wohnung, weicht allen öffentlichen Auftritten aus und erfüllt eingegangene Verträge redlich. Dann ist es sein Verdienst, in allen Zweigen der Landwirtschaft besser unterrichtet und unternehmender zu sein, als der gewöhnliche Landwirt.“ Die kameralistische Angst wegen des abgehenden Schutzgeldes besitze eine liberale Regierung nicht. Ebenda Speyerer Akten Nr. 878, auch unter Pfalz Gen. 829.

hingewiesen. Auch wurde bemerkt[1]): Nachdem die Mennoniten nicht alle bürgerlichen Lasten, besonders den Wehrdienst, übernähmen, sollten ihnen auch nicht alle Rechte gestattet sein. Es sei auch zu befürchten, daß sie durch den Eintritt in die gemeine Klasse der übrigen Bürger allmählich den Geist verlieren, der sie bisher zu der arbeitsamen Lebensart angetrieben habe. Ferner würde ihre genaue Verbindung untereinander und wechselseitige Unterstützung beim Gütererwerb das Gleichgewicht mit den übrigen Bürgern stören, welchen deshalb Vorrechte eingeräumt werden müßten. Man solle evtl. die dreijährige Auslösungsfrist auf 6 Wochen beschränken. Die Benützung des Eigentums wäre so am wenigsten beengt, aber doch einiger Unterschied zu den Bürgern festgehalten.

Die Entscheidung hat schließlich Minister Montgelas gefällt[2]): „Warum soll der Mennonite des Bürgerrechts nicht fähig sein", fragt er in der Randbemerkung. „Er dient wohl nicht als Soldat, er kann sich aber ersetzen lassen. Er leistet keinen Eid, aber sein Wort gilt ebensoviel. In Zünften wird er sich schwerlich aufnehmen lassen. Landwirtschaft wird noch auf lange Zeit dessen Lieblingsbeschäftigung bleiben. Zu fürchten von denen fleißigen, arbeitsamen, sittsamen, unter sich einigen Mennoniten verdrängt zu werden, muß die Industrie der übrigen Sekten verdoppeln und dem Staat höchst vorteilhaft sein. Man möge die Sorge um das Wohl der Bürger der Konkurrenz überlassen." Am 28. 3. 1801 verordnete Kurfürst Max Josef IV. die völlige Aufhebung des Retraktrechtes. Den Mennoniten wurde freigestellt, das Bürgerrecht zu erwerben bei Erfüllung der gesetzlichen Bedingungen und Uebernahme der gewöhnlichen bürgerlichen Lasten.

Es ist nicht bekannt, daß Mennoniten auf das Bürgerrecht verzichtet hätten. Befreiung vom Schutz- und Husarengeld mußten sie erst noch besonders erwirken[3]).

Seit jener Zeit, in der bald auch die Kultusfreiheit einen größeren juristischen Rahmen bekam, blieben zur rechtlichen Regelung des mennonitischen Bekenntnisses immer noch die Befreiung vom körperlichen Eid und vom Militärdienst übrig. Die Eidesfrage ist, wie von Anfang an, ohne Schwierigkeiten durch jeweilige Ausführungsgesetze zur Straf- bzw. Zivilprozeßordnung geregelt worden[4]). Schwerwiegender war in jeder Hinsicht die Militärdienstfrage[5]). Inwieweit um 1800

1) Bedenken äußert Frh. v. Zentner: man solle den Mennoniten das Bürgerrecht noch versagen. — Der gleiche Bericht des kurpfälz. Landeskommissariats (Speyerer Akten Nr. 878) enthält die Bemerkungen von Montgelas und die kurfürstl. Entscheidung.

2) Pfalz Gen. 4235 „Aufhebung des Auslösungsrechts der von den Mennoniten angekauften Grundstücke sowie die denselben gestattete Erwerbung des Bürgerrechts 1800/02" enthält einen Teil der Speyerer Akten abschriftlich.

In beide Faszikel sind verschiedene begeisterte Danksagungen der Mennoniten aufgenommen.

3) Akten über Bürgerrechtserwerb der Mennoniten 1802 in Pfalz Gen. 4335.

4) S. d. juriſt. Diss. ten Doornkaat-Koolman, Die Verpflichtung der Mennoniten an Eidesstatt, Berlin 1893, sowie Neff, Art. „Eid" Menn.Lex.

5) W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit der altpreuß. Mennoniten, Marienburg 1863, beleuchtet gelegentlich auch die innere und rechtliche Frage bei den südd. Mennoniten. — Die neueren Verhältnisse seit dem preuß. Privileg von 1868 schildert Händiges, Lehre der Mennoniten .... 1921, S. 67. S. auch Hege, Art. „Baden", Neff, Art. „Bayern", „Elsaß", Menn. Lex.

das wehrlose Bekenntnis bereits erschüttert war, soll an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Stärksten inneren Widerstand hatten die elsaß-lothringischen Mennoniten geboten. Auf ihr Betreiben hin gewährte die Pariser Revolutionsregierung 1793 Befreiung vom Dienst als Nationalgardisten. Bald darauf hob das allgemeine Wehrpflichtgesetz Napoleons I. von der Schweiz bis Holland alle Wehrdienstfreiheiten radikal auf. Die internen Lockerungen des wehrlosen Gedankens im täuferisch-mennonitischen Kreis wurden dadurch und inmitten der europäischen Kriege verstärkt. Die Gesetzgebung in Baden, Bayern, Hessen unterwarf ausdrücklich „Mennoniten und Juden" der Militärdienstpflicht. Soweit Stellvertretung möglich war, kauften die Gemeinden für ihre wehrpflichtigen Söhne Ersatzmänner. Aber bereits um 1820 verweigerten nicht wehrpflichtige Gemeindeglieder die hohe Beisteuer. Nur noch begüterte Mennoniten konnten das wehrlose Bekenntnis auf diesem Wege wahren. Die Aermeren leisteten Kriegsdienst, soweit sie sich nicht der Militärdienstpflicht durch Auswanderung entzogen. Erst 1868 dispensierte Preußen die Mennoniten vom Waffendienst mit dem Privileg, bei Train, Sanität u. ä. Gattungen zu dienen. Auch die badischen, hessischen und elsaß-lothringischen Mennoniten konnten sich dieser Möglichkeit versichern. Die bayrischen und württembergischen Mennoniten haben die Wehrpflicht unverändert auf sich genommen. Die Privilegien, die bis 1918 galten, wurden zuletzt immer seltener beansprucht.

VI. Die mennonitische Musterwirtschaft.

Es läßt sich nicht mehr in klarer Weise feststellen, von welcher wirtschaftlichen Art die täuferischen Exulanten im besonderen waren. Dem Interesse Friedrichs I. von Preußen ist das früher (Kap. IV.) angeführte Urteil zu verdanken. Eine außergewöhnliche Kenntnis der Viehzucht und Milchwirtschaft war den schweizerischen Emigranten wohl eigen. Sie kamen aus einer hierin überlegenen Kultur. So war denn auch ihr Ruf alsbald der, daß sie gute Tierzüchter seien und als solche eine erfolgreiche Heilkunst verstünden. Damit ist aber die am Ende des 18. Jahrhunderts in allen Zweigen als Vorbild gepriesene Wirtschaft der süddeutschen Mennoniten noch nicht erklärt.

Der „elsässische" und „pfälzische" Agrarmennonit soll im folgenden nach den Grundlagen und Formen seiner Wirtschaft, soweit diese noch erfaßbar sind, geschildert werden.

Quellen- und Literaturangaben erfolgen künftig jeweils speziell. Den allgemeinen Rahmen gaben folgende Werke, die jedoch Mennonitica überhaupt nicht oder höchstens vorübergehend und ohne jeden näheren Zusammenhang berühren:

Georg Hanssen, Agrarhistorische Abhandlungen, Leipzig 1880. — A. v. Miaskowski, Die Verfassung der Land-, Alpen- und Forstwirtschaft der deutschen Schweiz, Basel 1878. — A. v. Miaskowski, Die schweizerische Allmend in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1879. — E. Gothein, Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds und der angrenzenden Gebiete, Straßburg 1892. — W. Roscher, Nationalökonomik des Ackerbaus, 13. Aufl. besorgt von Dade, Stuttgart, Berlin 1903. — Th. v. d. Goltz, Geschichte d. deutsch. Landwirtschaft, Stuttgart, Berlin 1903. — C. Fraas, Geschichte

der Landwirtschaft oder geschichtl. Uebersicht der Fortschritte landwirtschaftlicher Erkenntnisse in den letzten 100 Jahren, Prag 1852. — C. Fraas, Geschichte d. Landbau- u. Forstwissenschaft seit d. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 1865.

Der „elsässische" Mennonit

war vorwiegend Gebirgswirt. Anfangs ließen sich die Einwanderer auf entlegenen Kämmen, Abhängen und in verborgenen Tälern nieder. Der Pfirter Jura [1]) war ihr ältester Sitz. Die Ansiedlung in der Ebene geschah erst seit etwa 1750. Diese wie auch ihre allmähliche Ausbreitung im Niederelsaß und in Lothringen stimmen ökonomisch mit den pfälzischen Mennonitensiedlungen und deren Ausläufern überein.

Das schweizerische Alpenwirtschaftssystem herrschte auch auf dem elsässischen Jura und auf den Hochvogesen. Seit ca. 1570 betrieben Berner Täuferflüchtlinge [2]) in dem bischöflich baslerischen Juragebiet Viehzucht und Käserei. Spezieller Ackerbau und im Nebengewerbe Spinnen und Weben schlossen sich an. Der Pfirter Jura ist auch der Oekonomie der Bewohner nach nur das elsässische Stück des Schweizer Jura. Hier waren die Täufer zunächst „Melker und Lehensleute", d. h. Pächter von Sennereien. Aus dieser ursprünglichen Verwendungsart, die den kapitallosen Flüchtlingen und ihrem Charakter als Fremde gegenüber den vorhandenen geschlossenen Wirtschaftsgemeinden entsprach, bildeten sich die typischen täuferischen Einzelhofsiedlungen, feldgraswirtschaftlich betrieben, während in den Juradörfern bis heute noch der Dreifelderbau dominiert. Die Täufer waren es, die ihre Alpenpacht durch Ackerbau verbesserten, indem sie einen Wechsel zwischen Weide- oder Wiesenland und Ackerland herbeiführten, was auf einen Feldgraswirtschaftsbetrieb hinauslief. So wurden sie seßhaft, d. h. sie richteten sich auch für den Winter im Gebirge ein. Das auffällige Vorkommen der Feldgraswirtschaft jener Gegend hat zu manchen Spekulationen Anlaß gegeben. Die „Natur der Dinge" allein konnte zur Erklärung nicht genügen. Wie hier täuferische Originalleistungen wesentlich mitwirkten, wird alsbald noch mehr einleuchten.

1) Eine ökonomische Schilderung des Pfirter Jura liegt erst neuerdings und nur für die Gegenwart, mit gelegentlicher Beziehung auf frühere Verhältnisse, vor bei R. Krzymowski, Die Landwirtschaft des oberelsäss. Kreises Altkirch, Berlin 1905, S. 158 ff. Gedrängter in desselben „Die landwirtschaftlichen Wirtschaftssysteme Elsaß-Lothringens", Gebweiler 1914, S. 154 ff.: Die Feldgraswirtschaft des Pfirter Jura.

2) E. Müller, Bernische Täufer, S. 233 ff.: „Im Fürstbistum Basel", mit einer Reihe von wirtschaftlichen und konfessionellen Klagen über die Täufer. Unter den Schilderungen der Juratäufer um 1800 — frühere fanden sich in deutschen Bibliotheken nicht — ist die eingehendste: Ch. F. Morel, Abrégée de l'histoire et de la statistique du ci-devant Evêché de Bâle, Straßburg 1813, S. 273 ff. Weiterhin sind zu nennen: Bridel, Reise durch eine der romantischsten Gegenden der Schweiz, Gotha 1789, S. 169 ff. — S. auch P. Wernle, a. a. O. I, 119 f.

H. L. Lehmann, Das Bistum Basel . . ., Leipzig 1798, S. 56 ff. Landw. Einzelheiten bieten: (Albrecht Philipp Thaer), Aus dem Tagebuch eines Reisenden 1817, in „Möglinsche Annalen der Landwirtschaft", Berlin 1821, VII, 556. Amstutz-Tschiren, „Alttäufer (Mennoniten)" in „Emmenthaler Blatt" 1923, Nr. 31, u. a. die landwirtschaftliche Bedeutung der Juratäufer nach den Berichten der schweizer „Alpenwirtschaftl. Monatsblätter". Desselben Ueberblick zur Geschichte der Mennoniten im Jura mit Karte im christl. Gemeindekalender 1924, S. 63 ff.

Die Grundherren, die aus der intensiven Wirtschaft der seßhaft gewordenen Alpenpächter höhere Renten bezogen als je zuvor, schätzten die Täufer so hoch, daß die Klagen der Ansässigen und „Tagelöhner" beim Baseler Bischof den Täufern nichts anhaben konnten. Die Verpächter standen für ihre täuferischen Lehensleute und Melker ein, so oft in der gewohnten Vermengung konfessioneller und wirtschaftlicher Beschwerden ihre Vertreibung verlangt wurde. Die Vorwürfe [1]) illustrieren bestens den intensiven Betrieb der Täufer. Sie würden die Weide schädigen und den Einheimischen überhaupt kein Futter mehr lassen, indem sie solches noch aufkauften (1729). Sie würden fremdes Vieh einführen und dadurch die Ansteckungsgefahr vermehren. Zum Schaden der Wälder brauchten sie bei der Käsebereitung zu viel Holz, und — das stete Ende aller Klagen — die Täufer würden bei Verpachtungen stets vorgezogen, weil sie sehr hohe Pachtzinsen bezahlen. Diese Hergelaufenen, aus ihrem Vaterlande wegen Halsstarrigkeit Vertriebenen, die im Fall der Not für ihre bischöfliche Hoheit die Waffen nicht ergreifen, keinen Treueid schwören, keinen Gottesdienst besuchen, ihre Toten im Garten oder Wald beerdigen, die Feiertage nicht heiligen, kurzum, diese „secte scandaleuse" sei da „au profit des riches et à la ruine totale des pauvres" (1732).

Den ökonomischen Hintergrund dieser Erscheinung hat v. Miaskowski [2]), der von diesen eklatanten täuferischen Beispielen nichts wußte, beleuchtet. Was hier vor sich ging, waren Beschwerden und Maßregeln der ursprünglichen Agrargemeinde gegenüber den „Nichtgenossen", d. h. jenen neuen Elementen, die schließlich die „politische Gemeinde" herbeiführten. Zu solchen gehörten die Täuferflüchtlinge gerade im Gebiete der schweizer und elsässischen Alpenverfassung, wo sie den genannten Prozeß ihrerseits bewirkten. Stammen v. Miaskowskis Nachrichten aus Gegenden, die keine Täuferflüchtlinge beherbergten, so sind doch die von ihm geschilderten Beschwerden und Maßregelungen zur Wahrung der genossenschaftlichen Autonomie wortwörtlich die jurassischen, Futterverkauf, Viehimport bis zur Alpenverpachtung an Fremde und ähnlich „zu Verbietendes".

Auch weil die Täufer „beinahe alle Weber sind" [3]), würden sie schädigend wirken. In welchem Maße sie im Dienst von Manufakturisten standen, läßt sich

---

1) Vgl. Anmerkung 2 auf Seite 101.

2) v. Miaskowski, Verfassung . . ., S. 57 u. pass., auch in desselben „Schweiz. Allmend", S. 16 ff., 25 ff. Vgl. auch bei Hanssen a. a. O. S. 513 ff., „Agrarwesen der deutschen Schweiz in seiner geschichtlichen Entwicklung nach v. Miaskowskis Untersuchungen", S. 516. Eine besondere Darlegung der Verhältnisse im Juragebiet findet sich nicht.

3) Näheres, aber nichts Präzises bei Müller a. a. O. S. 242. Verweis auf einen Brief des Pächters Christian Gerber an seine Glaubens- und Namensgenossen in Amerika, abgedr. Menn. Bl. 1892, S. 90 ff. Die dort genannte häufige Dreharbeit bezieht sich auf die eigene Herstellung des Spinn- u. Webegeräts. Müller ist auch ein täuferisches Weberlied bekannt. Nach Mitteilung von Herrn David Geiser, Chaux d'Abel, ist in seiner Gemeinde der Webstuhl erst etwa um 1900 verschwunden.

S. auch P. Sommer, Art. „Florimont", Menn. Lex. mit Angaben über menn. Leineweber im Hauptberuf bis Ende 19. Jahrhundert.

Bei Tr. Geering, Handel u. Industrie der Stadt Basel, Basel 1886, treten S. 564 f., S. 579 und sonst gelegentlich unter Posamentier und anderen Textilhandwerkern täuferische Namen auf, die bisher jedoch in keine nähere Beziehung zu bringen waren. Wie die Ge-

nicht mehr übersehen. Es steht jedoch fest, daß das Weberhandwerk gerade für die Täufer der schweizerisch-elsässischen Grenze wesentlich war und einige als Leineweber im Hauptberuf standen bis um 1900, um sich dann der Landwirtschaft und Fischzucht zu widmen. Weiterhin ist bekannt, daß nicht nur die Beziehungen mit den Täufern in Mähren bzw. Ungarn, sondern auch die zu den Pfälzern noch bis ins 18. Jahrhundert hinein besonders durch solche jurassischen Brüder gepflegt wurden, die als Webergesellen oder mit Tuchmustern reisten. Ob der später zu schildernde berühmte Flachsbau der Pfälzer Mennoniten eine Rolle spielte, ließ sich nicht ermitteln.

Noch etwa ein Dutzend Feldgraswirtschaftshöfe werden auf dem elsässischen Jura von den Nachkommen der ersten Täuferexulanten betrieben [1]). Geregelte Stallmistdüngung der Aecker, in Absicht auf die folgende Wiesenkultur, besonders gepflegte permanente Viehweiden, fortschrittliche Instrumente u. a. Intensitätsfaktoren standen schon sehr frühe in Verbindung mit den auch die Pfirter Höfe krönenden Käsereien [2]). War deren Bedeutung früher größer, so erhält auch gegenwärtig der typische (schweizer) Greyerzerkäse der Täuferhöfe gegenüber fremden Produkten (Münsterer Käse) den Vorzug.

Dem Agrargeographen Krzymowski verdankt man eine gleichfalls lichtvolle Darstellung der Wirtschaft der Hochvogesen [3]). Die Bedeutung der Mennoniten

---

schichte der Danziger Mennoniten von H. Mannhardt, Danzig 1919, erweist, schloß die Abneigung vor moderner Kleidung die Beschäftigung im Posamentierhandwerk nicht aus. Nach bisherigem Einblick aber scheinen die Täufer der schweiz.-elsäss. Grenze bei der einfachen Leinenweberei geblieben zu sein. Dies ist auch nach E. Thurneysen, Basler Separatisten im 1. Viertel des 18. Jahrh., Basler Jahrbuch 1895, S. 50 ff., insbes. S. 33 und fernerhin, auch in der Fortsetzung Jahrb. 1896, S. 54 ff., insbes. S. 105 ff. der Fall.

Im allgemeinen scheint das Handwerk unter den Mennoniten im Oberelsaß öfters als anderswo selbständig vertreten gewesen zu sein. So meldet Mathiot S. 28 f. aus einer amtlichen Beurteilung um 1720: „Tous ces mennonites, fermiers, meuniers, tisserands, commençaient à attirer l'attention par leur nombre et a provoquer l'envie par leur situation matérielle. Quelques- uns s'étaient enrichis; ils génaient ceux qui convoitaient leurs biens . . ." Bei den jurassischen Mennoniten trat aber nur das Textilhandwerk hauptberuflich auf.

1) Krzymowski, Landw. i. Kr. Altkirch, S. 159 ff., die Landwirtschaft des Pfirter Jura, S. 162 f. über die noch verhältnismäßig geringe Zahl der vorhandenen Feldgraswirtschaftshöfe. — S. von demselben auch Els.-Lothr. Wirtschaftssysteme, S. 184 ff. Der größte Teil der Jurahöfe ist unter deutscher Verwaltung angekauft und aufgeforstet worden, so auch der bekannteste Täuferhof Neunaich. — Auf Grund von Privatdokumenten, ferner der Angaben bei This, Sprachgrenze, S. 37 ff., u. den Mitteilungen Krzymowskis lassen sich die elsäss. Jurahöfe eindeutig nachweisen. S. auch Neff, Art. „Baumerthof", Menn. Lex., über religiöse Organisation.

2) Krzymowski, . . . Altkirch, S. 182 f. mit einer Liste der Käsereien im Altkircher Kreis, deren Besitzer täuferische Namen haben. Auch die hier genannten aufgehobenen Käsereien auf Feldgraswirtschaften waren einst täuferisch. v. Oppenaus Bericht über die Käsereien des Kreises Altkirch, 1885, Akten der Kreisdirektion Altkirch, konnten nicht erreicht werden.

3) Krzymowski, Wirtschaftssysteme Els.-Lothr., 161 ff. Auch hier empfiehlt es sich This, Sprachgrenze i. Els. heranzuziehen, bes. S. 17 ff. mit u. a. dort längst verschollenen Täufernamen, auch S. 30 ff. Ferner Masson, Breuschtal und Nachbargebiete S. 142 (auffällige Erscheinung der deutsch sprechenden Mennoniten), S. 153 (Anführung menn. Höfe ohne Beziehung auf letztere).

in der elsaß-lothringischen Landwirtschaft ist ihm wohlbekannt[1]). Er hat aber — diesmal nicht in den Fußtapfen Johann Nep. v. Schwerz', seines Vorbilds — leider meist festzustellen unterlassen, ob gewisse ökonomische Auffälligkeiten zu derzeitigen oder früheren mennonitischen Wirten in Beziehung stehen. Manche seiner offengelassenen Fragen hätte dann Antwort gefunden. So das auch hier wieder oft von ihm aufgeworfene Problem plötzlich erscheinender Feldgraswirtschaftsweisen, warum die einen Höfe sie betrieben und die andern nicht und weitere Phänomene.

Krzymowski, ebenda S. 173: Die Feldgraswirtschaft sei in den Südvogesen (Kr. Colmar, Gebweiler, Thann) viel seltener als in den Mittelvogesen (Abhänge des Breusch- und Markircher Tals usw.). „Warum dem aber so ist, weiß ich nicht." Die Wanderung der Täufer gibt Antwort. Vgl. This S. 17 ff. und Masson S. 152 ff., S. 174 zu vergleichen mit den Angaben Krzymowski, 161 ff. Auch ist Mathiot, Annexe bezügl. Verzeichnis der täuferischen Hauptfamilien mit deren Durchgangsorten und letzten Niederlassungen im Lande Montbéliard heranzuziehen. Mennonitische Gemeindeakten ergänzen das Fehlende und bestätigen Zweifelhaftes. S. auch noch die weiteren Bemerkungen Krzymowskis S. 168: „Nicht alle hochgelegenen Fermen, Weiler oder Dörfer treiben Feldgraswirtschaft. Es liegt also nicht an Höhenlage und dort vorhandener großer Regenmenge". S. 169: „Warum die einen Höfe Feldgraswirtschaft treiben und die andern nicht, ist bis heute noch nicht aufgeklärt (wir kennen das eigentliche Wesen der Feldgraswirtschaft noch nicht)".

Eine vortreffliche Demonstration bietet für unsere Erklärung der Verbreitung der Feldgraswirtschaft die Uebersichtskarte zur Verbreitung der landwirtschaftlichen Wirtschaftssysteme in Elsaß-Lothringen im Anhang bei K. Wo die Mennoniten am dichtesten saßen bzw. noch sitzen, dort — und nur dort — herrscht überwiegend Feldgraswirtschaft.

Uebrigens macht diese Karte ähnliches auch bezüglich der Ausbreitung der Fruchtwechselwirtschaft bzw. verbesserter Zweifelderwirtschaft klar, nur steht dieselbe nicht so vorherrschend auf mennonitischem Konto wie die des Feldgrassystems.

Obstkultur auf Salm, Krzymowski, a. a. O. S. 166, der Sitz der in belletristischen Schilderungen oft genannten Täuferfamilie Augsburger. S. auch This S. 21, Masson S. 142.

Hier liegen meistens Wanderungen der Täufer zwischen Jura und Vogesen vor. Sie erklären auch die für Krzymowski gelegentlich erstaunliche Uebereinstimmung von Rotationen, bestimmten Ackerbereitungsarten usw. Zwar bleiben die natürlichen Vorbedingungen, was z. B. die Feldgraswirtschaft betrifft, zu Recht, so die der größeren Niederschlagsmenge im Gebirge. Aber diese und auch die agrarhistorische Motivierung jener Bauweise als altgermanisches Relikt werden, was die Verbreitung betrifft, angesichts der Täuferwanderungen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in ein neues Licht gerückt. Einmal verweist Krzymowski auf die durch Mennoniten in Hochvogesenwirtschaften eingeführte Obstkultur. In dieser Hinsicht könnte noch vieles im einzelnen festgestellt werden. Ihr mehr als aller anderen Mennoniten zurückgezogenes Leben hatte, zumal in jenem Terrain und unter den politischen Schicksalen der Grenze, die technisch ökonomische Leistung nicht so auffällig präsentiert. Die mennonitische Kulturart hat in der menschenleeren Gegend seltener auf Nachbarn übertragen werden können. Wo die Mennoniten durch Auswanderung wichen, hinterließen ihre wirtschaftlichen Tugenden und Kenntnisse nicht wie sonst überall

1) Krzymowski, Wirtschaftssysteme Els.-Lothr., S. 14, Fußnote 7. Die von den Mennoniten in ganz Els.-Lothr. gepachteten Güter werden danach allgemein „Täuferhöfe" genannt.

ein allgemein gehobenes Niveau. Sprechen aber einmal Zeugen von ihrer einstigen heimatlichen Leistung, von den Wirkungen ihrer Wirtschaftsqualitäten, die als Hauptauswanderungsgut mit ihnen zogen, dann reden sie laut und legen berechtigte Schlüsse nahe.

Die ältesten Nachrichten stammen aus der Herrschaft Rappoltstein[1]). Die dortigen Bergwerke wären nach dem 30jährigen Krieg verwahrlost, wenn nicht Täufer erschienen, „qui seuls entreprirent de mettre en culture les terres stériles et arides et les couvertirent en terres labourables et les plus beaux pâturages de la province". So auch über die Täufer zu Jebsheim, die sich dort anscheinend seit der Reformation halten konnten: „Des gens extrêmement laborieux . . . avec un soin parfait à l'agriculture dont ils ont une connaissance admirable".

Es muß immer wieder hervorgehoben werden, daß gerade im Elsaß solche Urteile entstanden sind zu einer Zeit, als den Täufern, wie so oft, Ausweisung drohte. Die Mennonitengeschichte des Markircher Vogesengebiets, die jetzt Mathiot geliefert hat, ist angefüllt von Beispielen für die im Anschluß an die von v. Miaskowski genannten Konflikte sich verändernden agrarischen Verfassungszustände.

Mathiot S. 58 f.: Les habitants du village d'Etupes présentent . . . 1727:

1. Leur requête aux fins de pouvoir expulser du lieu 14—15 familles d' anabaptistes ou Suisses allemands, qui s'y sont établis sans leur consentement, sans offre aucune à la communauté . . . (sie würden nicht an Straßenfronden teilnehmen).
2. Ces sortes de gens leur devenant extrêmement à charge en ce qu'ils ruinent tous leurs pâturages . . . sont de plus toujours occupés à cueillir les fruits sauvages qui croissent sur les communaux avant tous autres . . ., nous ferons défense à tous particuliers de prendre des anabaptistes pour un qualité de fermiers ou de sous-fermiers . . .

Der Fürst von Montbéliard entschied (S. 59): daß Anabaptisten bei hoher Geldstrafe nur mit seiner Erlaubnis angenommen werden durften, aber „il voulait bien protéger ses propres fermiers — gleichfalls Täufer — dont il reconnaissait la valeur comme agriculteurs, éleveurs ou meuniers. Mais il était loin des sentiments de large tolérance, qui lui auraient fait accuillir sans condition tous les Mennonites exilés."

So verlief aber nur die günstigste Lösung der Fälle, die Mathiot nennt, s. hier noch weitere Bedrückungen S. 47, 54, 70 ff., 79 ff., 106 ff. Wo es aber zu machen war, traten die großen und kleinen Grundherren und „les principaux bourgeois ou propriétaires" für ihre Mennoniten ein. „Ils étaient trop intéressés à la bonne exploitation de leurs fermes pour renoncer bien longtemps aux services des Anabaptistes." Zwar wurden sie nun mit Steuern belegt u. a. auch mit „l'impot d'habitation des étrangers" — eigentl. „Konfessionssteuer", wie sie dem kurpfälzischen Mennonitenschutzgeld entsprach, trat nicht ein —, aber einige Familien konnten sich trotz der Anfechtungen der heimischen Agrargemeinde halten. Ein großer Teil aber zog sich in die entlegensten Gegenden zurück oder wanderte nach und nach aus, was die ausführliche Tabelle der hauptsächlichen täuferischen Familien und ihrer Wohnplätze bei Mathiot z. T. veranschaulicht.

Die Täufer wurden geradezu als die Störer der traditionalen Wirtschaftsverbände empfunden, und auch dieser Umstand hat sie ins Abgelegene verwiesen. Erst

1) L. Süß, Geschichte der Reformation in der Herrschaft Rappoltstein, I bis 1648. Diss., Zabern 1914, S. 37, 57.

Mathiot gibt S. 32 eine noch eingehendere Aktendarstellung der Markircher Mennoniten: „ils ont défriché et mis en culture une grande quantité de terrain dans les plaines et sur les montagnes . . . excellent dans l'élevage et le trafic des bestiaux" (bei der letzten Viehseuche haben ihre Mittel die Ausbreitung aufgehalten . . .).

etwa mit der Zeit, da im franzöſiſchen Kulturkreis phyſiokratiſche Aufklärung auch zum Modegeſpräch der Salons wurde, iſt der Vogeſentäufer als agrariſches Vorbild „entdeckt" und geprieſen worden. Im Feuilletonſtil, für „soirées" zubereitet, iſt einiges davon überliefert, was ſich hier mehr zu berichten empfiehlt als die gelehrten, religionsphiloſophiſchen Betrachtungen, zu welchen die Täufer damals auch Voltaire angeregt haben.

Einem Marquis de Pezay [1]), der in den 1760er Jahren in königlichem Auftrag die franzöſiſchen Oſtgrenzen bereiſte, verdankt man folgende Schilderung der genannten Art: „Ce n'est qu'une culture plus soignée et mieux entendue que j'ai distinguée en Alsace, les vallées habitées par des anabaptistes . . . je regardais les collines avant d'entrer dans ces cabanes et quand les collines étaient mieux cultivées, avant d'avoir vu des souliers sans boucles et des habits sans boutons, je me disais, il y a ici des Anabaptistes.

C'est que dans cette secte paisible, rien ne ravale la plus utile et par conséquence la plus noble de toutes les professions. C'est qu'un laboureur est un homme honoré, que le père d'un grand nombre d'enfants, est un homme riche, car quand on laboure, autant de bras, autant de champs de plus à dépouiller, et par conséquent autant de richesses de plus. Quoique ces bonnes gens soient, en Alsace mêlés à un peuple encore soumis aux préjugés destructeurs de l'agriculture, ils font corps entre eux; non pour bruguer aucune autorité, mais pour soutenir les principes honnêtes auxquels ils doivent la pureté de leurs âmes, la force de leurs bras. Ils semblent rechercher pour leurs demeures les détours les plus reculés des Vosges. Là, plus seuls avec la nature, ils sont aussi davantage avec eux mêmes conséquemment plus heureux, puisqu'ils sont sans reproches. C'est dans les déserts qu'ils défrichent en proportion de leur nombre, qu'ils aiment surtout à élever leurs chaumières; elles sont simples comme eux, mais construites avec intelligence. Soumis aux infirmités de la nature, ils ne veulent pas y ajouter par une négligence coupable . . ." Die im folgenden gegebene Schilderung der täuferiſchen Gaſtfreundſchaft, ſowie ihres Familienlebens ſei hier übergangen. Pezay berichtet weiter „D'une industrie particulière aux anabaptistes dans la culture des prairies. Partout ils joignent l'industrie à la vigilence; l'habitude les rend plus adroits à manier la terre et la construction ingénicuse de quelques uns de leurs outils, ajoute encore à leurs adresses. Ils en ont un particulièrement propre aux coupures dont ils sont grand soin d'arroser leurs prées . . ." Dann beſchäftigt Pezay eine andere Eigentümlichkeit der täuferiſchen Bauart: wie ſie

1) „Les soirées Helvetiennes, Alsaciennes, et Fran-Comtoises", Paris 1772 anonym erſchienen, zu gleicher Zeit auch engliſch in London, oben angeführte Stellen finden ſich S. 40 ff., beſonders S. 42 f. und 52 f. — Verfaſſer iſt A. F. J. Maſſon, Marquis de Pezay (1741/77), über ihn in ſeinen geſammelten Werken, Oeuvres agréables et morales ou variétés littéraires précédées d'un discours sur la vie et les ouvrages de l'auteur (de P.), Liège 1792, 2 Bde. — P. kennt auch die Amſterdamer Doopsgezinden und beruft ſich auf ein Urteil ihres Bürgermeiſters. Bemerkenswert iſt, daß ſich der niederländiſche Doopsgezindenlehrer Cornelis Ris im Vorwort ſeiner (Hamburg 1776) deutſch erſchienenen Glaubenslehre S. XXVII auf P. beruft angeſichts der „einfältigen Lebensart und dem Fleiß der Mennonitengemeinden im Elſaß".

mit viel Geschick die Umfassungsgräben ihrer Aecker und sonstige Böschungen so anzulegen verstünden, daß dort noch geerntet werden könne. Darüber stellt er eingehende technische Berechnungen an und spekuliert über den Nutzen „de la méthode des anabaptistes adaptée aux fleuves et ruisseaux du royaume".

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts sind die Neuerungen des mennonitischen „Experimentallandwirts", der nun auch ungestört in der elsässischen Rheinebene seinen Pflug ziehen konnte, weiteren Kreisen nahegelegt worden. So findet sich eine literarische Verwertung in einem Almanach der erstmals 1812 unter dem Titel erschien: „L'Anabaptiste ou le cultivateur par expérience" [1]).

Die hauptsächlichsten Schilderungen der elsässischen Mennoniten tragen, durch Pezay angeregt, einen belletristischen Charakter. Aber wie diese dennoch bemerkenswerte technische und ökonomische Nachrichten enthalten, so hat auch A. Michiels [2]), ein Feuilletonist des Pariser „Le Siècle", der 1860 die „Soirées . . . Alsaciennes . . ." wieder ausgegraben hat, in seinem Plauderbuch „Les Anabaptistes des Vosges" wertvolle Beobachtungen hinterlassen. Es handelt über die mennonitische Siedlung Salm, berichtet u. a. von deren eigenem (Winter-) Schulunterricht, von mancherlei Auswirkungen ihrer religiösen Eigenart, von der Sorgfalt und Besonderheit ihrer Wirtschaft in vielen Einzelheiten, wobei auch die jenen Mennoniten zugeschriebene botanische und medizinische Kenntnis auffällt.

Die Mennoniten im Niederelsaß und in Lothringen sind speziell Ackerbauer auf Pachtgütern. Die ältesten fachmännischen Nachrichten verdankt man der Beschreibung der Landwirtschaft im Niederelsaß durch J. N. v. Schwerz [3]), 1816, A. Rigaut [4]), 1860, bezüglich der Lothringer A. Hertzog [5]), sowie im ganzen, z. T. gestützt auf die vorigen, dem bereits genannten Krzymowski. Die hier beobachteten mennonitischen Betriebe heben sich bis in unsere Zeit von den benachbarten, d. h. den üblichen Dreifelderwirtschaften durch verbesserte „mustergültige" Fruchtfolgen ab.

Was Dr. August Hertzog 1897 über Mennoniten im Lothringer Kreis Saarburg berichtete, mag, da frühere Charakterisierungen nicht greifbar sind, auch die

---

1) Klopfenstein (Jaques), L'Anabaptiste ou le cultivateur par expérience Almanach nouveau pour l'an de grâce 1813, Belfort, Clerc, Lyon, Ayné 1812. Titelbild und Titelblatt sind abgedruckt im Anhang, Tafel III und IV. — Klopfenstein ist ein häufiger Familienname unter schweizerisch-elsässischen Mennoniten.

2) A. Michiels, Les anabaptistes des Vosges. Paris 1860, gelegentlich v. Mathiot a. a. O. berichtigt, so S. 33 Anm. 1.

3) J. N. v. Schwerz, Beschreibung der Landwirtschaft im Niederelsaß. Berlin 1816, z. B. S. 186, 187, 62.

4) A. Rigaut, Description et statistique agricole du canton de Wissenburg . . . Straßburg 1860, berichtet gewissermaßen unbekannterweise von Mennoniten, indem er sie nicht nennt, wohl aber ihre Höfe hervorhebt: S. 285, 289, 293 f., 297.

5) A. Hertzog, Die bäuerlichen Verhältnisse des Kreises Saarburg i. L. (Bausteine zur elsaß-lothr. Geschichts- und Landeskunde, 3. Heft), Zabern 1897. S. 38 statist. Angaben über Mennoniten im Kreis Saarburg, wo sie 1880 0,53% der Gesamtbevölkerung ausmachen. Ihre Abnahme seit 1885 (0,50%) führt H. auf die wegen Militärdienst nach Amerika auswandernden Mennoniten zurück. Mennonitische Musterbetriebe S. 68, die oben in extenso gegebene Charakteristik S. 73.

Vergangenheit kennzeichnen. Nachdem gelegentlich mennonitische Betriebe als Musterstätten genannt wurden, schreibt er im Verlauf einer allgemeinen Kritik der Pachtverhältnisse: Vielen Pächtern fehle die nötige Kenntnis und Energie, bessere Pachtbedingungen durchzusetzen, sie vertrauten nur dem Notar. „Die Mennoniten bilden den Stamm der gebildeten und tüchtigsten Pächter, auch ist es leicht, unter diesen „fermiers" zu finden, welche ganze Generationen auf einem Hofe aushalten. Dabei sind aber diese Leute sehr bescheiden in ihren Lebensansprüchen und pflegen ein gutes angenehmes Familienleben; ihre patriarchalische Verfassung macht zudem aus der ganzen Gemeinde eine einzige große Familie, und es ist nicht selten, daß mehrere Familien von Geschwistern das Familiengut so lange als möglich gemeinschaftlich bewirtschaften. Eine solche Mennonitengemeinde ist für sich schon ein landwirtschaftlicher Kreis; in ihren sonntäglichen Zusammenkünften werden alle Wirtschafts- und Betriebsfragen verhandelt; dort gibt es keine Geschäftsgeheimnisse und keinen Geschäftsneid. Sie zeichnen sich allgemein durch hohe sittliche Würde aus und sind überall gut angesehen; stille, sittsame, ruhige Leute, welche sich um die Umgebung nicht viel kümmern, sich fernhalten von politischen Händeln und Umtrieben. Darum kommen sie aber auch weit; beinahe überall gedeihen sie sehr gut."

Der „pfälzische" Mennonit

ist in seiner wirtschaftlichen Entwicklung deutlicher zu verfolgen als der elsässische. Auch hier bekunden die ältesten Zeugnisse[1]) bereits einen auffälligen Fleiß und Eifer. So berichtete der Alzeyer Amtmann 1666: „Die Mennoniten seien sämtlich arbeitsam und gering vermögende Leut, bauen insgemein herrschaftliche Höfe, Bestands- und Pachtgüter, wo sie noch immerzu Wälder und Sümpfe ausrotten, entrichten die Schuldigkeiten fleißig, etliche sind gar arm, so daß die andern, die etwas mehreres haben, für sie bezahlen . . ." Die Ortsobrigkeit Alsheim meldet 1685: „Sie zeigen den Nachbarn eine Fleißheit der Arbeit an, sind aber sehr eigennützig, und wo in einer ganzen Gemeind (Allmend?) etwas übrig, das suchen sie mit ihrem Vieh aus, daß also diesen kein Christ vorkommen kann, sonderlich wo etwa ein Gut zu bestehen ist; wenden zu keinem Hausbau nichts an, machen alles zu Geld, bringen nichts ins Land und stellen alles zum Beutel und auf die Flucht. Im übrigen geben sie dem Nachbar gute Worte, wie sie es im Herzen, ist unbekannt."

Die Nachrichten aus der Anfangszeit sprechen nicht von besonderen ökonomischen Talenten der Einwanderer, beleuchten aber eine andere Reihe von Zusammenhängen, die auf den Charakter ihrer Wirtschaft hinwirken mußten und ihren besonderen „Eigennutz" erklären. Wie sich die fast völlig expropriierten Einwanderer zum Lebenskampf in der neuen Heimat zu rüsten hatten, schildern Briefe von 1672

1) Pfalz Gen. 4336 (Alzey 1666), Pfalz Gen. 4337 (Alsheim 8. Dezember 1685). Die weiteren Berichte über ihre „Beschaffenheit" aus dem gleichen Jahr sind durchschnittlich voll Lobs und — obwohl meist von der Ortsobrigkeit ausgestellt — stechen sie an verhältnismäßiger Freundlichkeit von den elsässischen jener Zeit sehr ab. Anträge, sie auszuweisen, finden sich — vom Fall der Quäker zu Kriegsheim, s. S. 83, Anm. 3, abgesehen — überhaupt nicht, oft wird sogar über sie berichtet, „das selbige niemand verhinderlich".

an die niederländischen Brüder gerichtet, von welchen einer zusammengefaßt lautet [1]): „Es ist ein Mann über Heidelberg angekommen, welcher ein Diener des Worts war, der 12 meist ganz junge Kinder, nit mehr als 4 Reichsthaler und ein sehr schlechtes Pferd hatte. Einige andere haben noch etwas, viele aber haben gar nichts an Geld mitgebracht, wie denn nach genauer Untersuchung unter 282 Personen 1046 Rth. vorgefunden, im Amt Alzey unter 215 Personen 608 Rth.; im Dirmsteiner Amt aber hat man 144 Personen gefunden, dem Anscheine nach sind dieselben die dürftigsten. Summa ... unter ihnen 80 volle Familien, ferner Witwen, ledige Personen, Männer und Weiber sind ... 641 Personen, für welche nur sehr wenig Vorrat vorhanden ist. Noch an hundert Personen seien gegen Frühjahr aus dem Elsaß zu erwarten, wo sie sich indessen niedergelassen ... Den Schweizern sollte ermöglicht werden, Güter zu pachten. Jeder Pächter sollte dann 1 Pflug, 1 Karren, 2 Ochsen und 1 Kuh haben. Obgleich sie auf dem Stroh schlafen werden, sollten sie doch ... Decken haben, Küchengeräte und ihren Unterhalt."

Angesichts dieser Notlage fällt ins Auge, daß die Konzession von 1664 kein wirtschaftliches Entgegenkommen zeigte. Faktisch wird wohl manche Herrschaft — nicht nur die Sponheimische, von der allein ein Zeugnis vorliegt — den Ankömmlingen beim Wiederaufbau beigestanden sein. Kurpfalz hatte, was die Täuferemigranten anging, kein Beispiel gegeben. Dabei sicherten am Ausgang des 17. Jahrhunderts nicht nur die benachbarten Territorien den so sehr erwünschten Einwanderern wirtschaftliche Freiheiten zu, Kurpfalz selbst gab z. B. den hugenottischen Refugianten Freijahre und ähnliches mehr [2]). Das Hauptinteresse des Kurfürsten Karl Ludwig war zwar dem Städtebau, vornehmlich Mannheim, zugewandt, im ganzen aber wurde mit allen Mitteln versucht, das Land wieder fruchtbar zu machen. Die Vernachlässigung der täuferischen Wiederaufbauer beruhte wohl auf einer religiös-politischen Scheu. Man wollte den „widerwärtigen" Täufern nicht an die Hand gehen, andererseits wurde ja auch die Beugung des die Wiedertäufer nicht duldenden Reichsrechts zur Finanzquelle gemacht. Was nun eintrat, indem die holländischen Glaubensgenossen eine zu damaliger Zeit beträchtliche Aktion zugunsten der Schweizer Brüder veranstalteten, kam faktisch einer bemerkenswerten internationalen Hilfe für die Kurpfalz gleich. Sie blieb über die Wanderungen hinaus in Kraft. Nach den Ausweisen des Amsterdamer Doopsgezinden Archivs wurden späterhin noch größere Summen jeweils einigen Aeltesten in der Kurpfalz überwiesen, welche dann die weitere Verteilung vornahmen. Für die Zeit von 1670 bis 1712 darf mindestens mit 250 Familien gerechnet werden, die unter dem Beistand der Niederländer

---

1) E. Müller, a. a. O. S. 194 ff. „Schweizer Täufer in der Pfalz und angrenzenden Ländern", Briefe aus dem Amsterdamer Doopsgezindenarchiv abgedr. S. 199 f. (u. a. Gutachten der Mennonitengemeinde Krefeld an diejenige zu Rotterdam).

2) Vgl. z. B. Mannh. Gesch.Bl. 1903, Spalte 140 ff. S. Walter, Geschichte einer pfälz. Hugenottenkolonie, 1662/1719. Eine hier mitgeteilte Konzession von 1663 sichert den „Waldensern" eigene Verwaltung zu, 1682 tritt Landbeschenkung und Befreiung von Schatzung, Frohnden u. a. ein. — S. auch die kurpfälzische Konzession für piemontes. Flüchtlinge 1687/88, die u. a. Bauholz, Acker-, Weideland, Weingärten usw. zur Verfügung stellt und noch sechsjährige Zehntfreiheit verspricht, ebenda 1907, Sp. 70 f.

und der deutschen Doopsgezinden am Niederrhein wirtschaftlich etabliert und welchen nach erneuter Kriegszerstörung immer wieder aufgeholfen wurde [1]).

In der Kurpfalz lagen die im Jura- und Vogesengebiet besonders scharfen Konflikte der Einwanderer mit den eingesessenen Agrargemeinden schon deshalb nicht vor, weil das Land noch zu sehr zerstört war. Der kurpfälzische Mennonit ist von Anfang an „Hofmann", Zeit- oder Erbpächter größerer Güter, die der Hofkammer, Adligen, Kirchen oder Städten gehörten. Diese Position war eine günstige, wie sich mehrfach zeigen wird, und ein weiterer hervorragender Faktor des Aufstiegs.

Die Kombination verschiedenster Akten läßt in etwa eine Uebersicht der mennonitischen Pächterstellen im 18. Jahrhundert zu. Besonders mißlich ist, daß viele Grundherrschaftsarchive nicht mehr erreichbar sind. Soviel aus den gerade diesbezüglich mangelhaften kurpfälzischen Mennonitenverzeichnissen zu ersehen ist, war ein beträchtlicher Teil der Mennoniten Pächter der „geistlichen Güter" — „geistl. Administrationsbeständer" —, also meist auf ehemaligem Klosterbesitz, dessen Kulturtradition infolge der Kriegsnöte wohl kaum noch zur Geltung kam. Zur Geschichte und Verfassung der kurpf. geistl. Güterverwaltung s. (Anonymus), Neueste Religionsverfassung und Religionsstreitigkeiten der Reformierten in der Unterpfalz, Leipzig 1780, S. 133. S. auch Karlsruher Generallandesarchiv Abt. Erblehen und dort weitere Aktenstücke, auch der geistlichen Administration.

Die mennonitischen Betriebe hoben sich seit etwa 1750 auffällig von dem allgemeinen pfälzischen Wirtschaftsbild ab. Erst von jener Zeit an werden auch die näheren Verhältnisse der Pfalz hinsichtlich seiner Landwirtschaft bekannt. Ein merkwürdiges, zugleich von merkantilistischen und physiokratischen Ideen erfülltes Interesse drängte nach Aufklärung und Verbesserung [2]).

---

1) S. K. Dos, Art. „Fonds voor buitenlandsche Nooden", Menn. Lex. S. „Inventaris der Archiefstukken", a. a. O. I, 176 ff., besonders den Abschnitt „Ondersteuning" bezüglich Pfalz, Jülich, Niederrhein, Aktenstücke Nr. 1400 bis 1551, die S. 263 ff. regestenartig charakterisiert werden. Diese Sammlung stellt einen nicht einheitlich wertvollen, inhaltsreichen Schriftwechsel dar, der einer speziellen Untersuchung bedarf. Mißlich ist, daß aus dem pfälzischen Mennonitenkreis keine Gemeindeakten übermittelt sind, welche einen Einblick in die Verteilung der niederländischen Unterstützungsgelder an die einzelnen Familien zuließe. E. Müller zitiert a. a. O. S. 194 ff. die Amsterdamer Sammlung häufig, aber nicht so, daß ein systematisches Bild gewonnen werden könnte. Bemerkenswert ist, daß die pfälzischen Mennoniten die Verteilung der Gelder vor den kurpf. Beamten verbergen mußten, um nicht zu vermehrter Besteuerung anzureizen.

2) U. J. Sunk, Der Kampf der merkantilistischen mit der physiokrat. Doktrin in der Kurpfalz, Diss., Neue Heidelberger Jahrbücher, Heidelb. 1914, 103 ff. gibt die eingehendste Darstellung der allg. kurpf. Landwirtschaftsverhältnisse Ende 18. Jahrh. „Das Agrarproduktionsproblem", S. 123 ff., ist jedoch unter speziell theoretischen Gesichtspunkten vorgetragen, als daß es geeigneter Hintergrund zur Charakterisierung der pfälz. Agrarmennoniten sein könnte. — Die Literaturzusammenstellung S. 197 ff. tat große Dienste.

B. Scheifele, Seidenbau und Seidenbauindustrie in der Kurpfalz, in gleicher Ztschr. Jahrg. 1910, S. 193 ff. erschienen, beleuchtet die pfälz. Wirtschaftsverhältnisse des ausgehenden 18. Jahrhunderts in besonderer Hinsicht. Hierbei ist gleich zu bemerken, daß die Pfälz. Mennoniten dem Seidenbau fern standen und allem nach die allg. Abneigung teilten, s. S. 210 ff. Die Akten lassen auch nicht ersehen, daß den Mennoniten als Schutzuntertanen — wie dies sonstigen Beisassen geschah, S. 202 f. —, besondere Maulbeerpflanzungen auferlegt wurden. Doch ist in diesem Zusammenhang interessant, was Scheifele unbekannt blieb, daß der privilegierte pfälzische Seidenunternehmer Rigal mit den Krefelder Mennoniten und Seidenfabrikanten v. d. Leyen verwandt war.

Die Dreifelderwirtschaft herrschte mit ihren unverrückbaren, letztlich politischen Gesetzen. Der gemächliche Umlauf von Winterfrucht, Sommerfrucht, Brache, die festgelegte Trift, der Zwang der „Gerechtigkeiten", stützten im wesentlichen naturalwirtschaftliche Zustände. Nur schwach und selten machten sich, wo gewissermaßen der erste Thünensche Kreis seinen Bann ausübte, Bestrebungen zu geregelter Absatzproduktion geltend. Dabei ist beachtenswert, daß etwa ein Dutzend pfälzischer Hofhaltungen in dieser Beziehung von Einfluß waren, jedoch Durchgreifendes nicht bewirkten. Es blieb bei der unverbesserten Dreifelderwirtschaft, in deren ausgefahrenen Geleisen der Ertrag in Ackerbau und Viehzucht gleichermaßen abnahm. Gegen Neuerungen wurde nicht nur typisch eingewandt, daß man es halten wolle wie die Väter, sondern auch, daß die Felder gerade noch kräftig genug wären, den bisherigen Zirkel der Fruchtarten hervorzubringen. Das Vieh, auf dürre Weiden getrieben, war völlig heruntergekommen. Was seit den 1760er Jahren von den Reformern in allererster Linie ins Auge gefaßt wurde, ging vor allem darauf hinaus, Ackerbau und Viehzucht in ein angebrachtes Verhältnis zu bringen. Der Bauer sei zu sehr sich selbst überlassen. Neue, „echte Grundsätze" müßten aufgestellt, verbreitet und realisiert werden. Die „Vielheit der Aecker" bringe abgesehen von der Bestellung mit wenig ertragfähiger Frucht auch nicht das nötige Futter zu genügenden Dungmengen auf. Die volle Bedeutung des Dungs für die Kräfteversorgung des Bodens wurde eben erst erkannt, aber immer noch z. T. für höchst problematisch gehalten. War im allgemeinen der Viehstand im Verhältnis zum Ausmaß der Ackerbenutzung ein geringer, die Aecker, wie meist, weit abliegend vom Wirtschaftshof, so kam nur dem benachbartsten eine gewisse Menge Düngung regelmäßig zu. Der Uebertrieb der Brache war, was die Dungwirkung betraf, bedeutungslos. An systematische Versorgung dachte niemand. Alle Hindernisse kamen aus der Art der Betriebsweise, wobei Frohnden u. ä. für den kurpfälzischen Bauern weniger zu be-

---

Eine eigentliche Geschichte der Landwirtschaft in der Kurpfalz existiert nicht. Die Geschichte der neueren Agrartechnik liegt, was ihre Anfänge betrifft, überhaupt noch im Dunkel. Die Aufklärungsliteratur, die auf J. C. Medicus zurückgeht, bietet oft historische Einblicke. So in dessen „Kleine ökonomische Aufsätze", Mannheim 1804, S. 1 ff.: „Rückblick auf das zurückgelegte 18. Jahrhundert in Betracht der Landeskultur in der Rheinpfalz". Weiterhin bieten von demselben oft näheres historisches Material: „Stadt- und landwirtschaftliche Beobachtung bei einer kleinen Reise gesammelt" in „Bemerkungen der Kurpf. physikalisch-ökonomischen Gesellschaft für 1771", Mannheim 1773, S. 174 ff. „Von der Stallfütterung in der ehemaligen Kurpfalz" in desselben „Oekonomische Abhandlungen", Leipzig 1805, Bd. I, S. 181 ff., besonders S. 188 ff. „historische Erfahrungen von der Stallfütterung in Kurpfalz".

Reichhaltige Nachrichten in kleineren oder größeren Zusammenhängen bieten:

„Bemerkungen der Kurpfälzischen physikalisch-ökonomischen Gesellschaft", Lautern bzw. Mannheim 1769—1784, 16 Bände.

Vorlesungen der kurpfälz. ökonomischen Gesellschaft, Mannheim 1784—90, 5 Bde.

Staatswirtschaftliche Vorlesungen der kurpfälz. ök. Gesellschaft Mannheim 1792/93, 2 Bde.

Vgl. hierzu Emil Müller, Zur Geschichte des höheren Schulwesens. 1. Die Kameralschule in Kaiserslautern, ebenda 1899. Stieda, Zur Gesch. d. hohen Kameralschule zu Kaiserslautern, Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins 1910, 64. Bd., 341 ff.

deuten hatten, als dies sonst der Fall war. Die traditionale Festlegung des „Bauernhandwerks" blieb in dem starken Beharrungsvermögen der Bevölkerung unaufgelockert. Am ehesten interessierte sich noch der Winzer für den Absatz. Von spezieller Weinproduktion für den Markt ist aber verhältnismäßig wenig zu hören. Kurzum: bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein lag die pfälzische Landwirtschaft noch im Naturalherkommen, so daß nicht einmal Tendenzen zur Verbesserung der Dreifelderrotation aufkamen.

Woher kam nun der Anreiz zur Umstellung auf die Marktproduktion, wie setzte sich mehr und mehr der Rentabilitätsgedanke durch, wann und auf welchem Wege trat der „kapitalistische Geist" ein, und welchen Anteil hatten hiebei die Mennoniten?

Es ist gewiß manches abzuziehen von den Einflüssen, welche sich einzelne und Vereinigungen von Nichtlandwirten, von „Manschettenbauern", in der Kurpfalz zuschrieben, doch ist auffällig, mit welchem Eifer jene Kreise die Landwirtschaft aufzurütteln begannen. Auch haben diese selbst stets das pädagogische Problem erörtert und aufrichtig über Möglichkeiten und Grenzen ihres Unternehmens diskutiert.

Dabei spielten regelmäßig die Mennoniten eine Rolle. In der Abhandlung „über die bloß praktischen Beispiele" (Bemerkungen: ... für 1773, S. 213 ff.) befaßt sich F. C. Medicus eingehend mit der immer noch modernen Frage des landwirtschaftlichen Vorbilds und seiner Wirkung. „Mein erstes Beispiel sollen unsere Mennonisten sein ..., die schon seit langen Jahren viele von jenen Sätzen praktisch ausgeübt, die man heutzutage so fleißig empfiehlt ..." Nach näherer Würdigung ihrer Verdienste fährt er fort, „man habe keine Erfahrung, daß der Bauer durch so hell in die Augen leuchtenden Beispiele seine großväterliche Bauart abgeändert und die einträgliche und unter ihren Augen schon so viele Jahre ausgeübte Bauart der Mennonisten nachgeahmt hätte ..."; was Medicus unter anderem folgendermaßen begründet: Die Mennoniten, wohl wissend, daß ihre Kenntnisse ein Mittel ihrer Duldung seien, hätten ein Geheimnis daraus gemacht. Andererseits sehe der einfache Mann in ihren Erfolgen nur die Wirkung ihres Reichtums, ihrer wechselseitigen Hilfe u. ä., erkenne aber nicht ihre eigentliche Ackerbaukunst, kurz, dem Bauern fehle der nötige Unterricht, um richtig sehen und nachahmen zu können. S. von demselben auch „Sind Ermunterungspreise einem Lande vorteilhaft?" (Bemerkungen ... für 1780) und „Von der Notwendigkeit ökonomischer Kenntnisse" (Bemerkungen ... für 1770, S. 238 ff.).

Medicus können eine Reihe (späterhin einschlägig genannter) Urteile entgegengehalten werden, die gerade das mennonitische Vorbild für das weithin nachgeahmte halten.

In Kaiserslautern wurde 1768 die „physikalisch-ökonomische Bienengesellschaft" ins Leben gerufen, eine Vereinigung zunächst lokal interessierter Männer, Apotheker und Pfarrer, aus dem landwirtschaftlich darniederliegendsten Teil der Pfalz. Bald die hervorragendste „Oekonomisten"-Gesellschaft, leitete sie die landwirtschaftliche „Erweckung" mit Hilfe von Institutionen, auf welche auch eine moderne Propaganda zur Verbesserung des Ackerbaus nicht verzichten kann. 1777 entstand aus ihrem Kreis und an ihrem Sitz unter kurfürstlichem Protektorat die „Kameral Hohe Schule", welche Administrationsbedienstete und Juristen zu agrarischen Sachleuten bilden sollte. Zu den Dozenten gehörten F. C. Medicus, der Mannheimer Naturforscher, neben ihm als rührigster, der bekannte Mystiker, „Kameralist" und Arzt Jung-Stilling. Ihr Kreis trug zur Erforschung der wirtschaftlichen Lage der Kurpfalz und zur Prüfung der agrarischen Fortschrittsmaßnahmen her-

vorragendes bei. Unter der Direktion Jung-Stillings wurde ein Mustergut betrieben, das die „Grundsätze" verwirklichen sollte. Lautern war die Zentrale des Aufklärungsunterrichts der Kurpfalz. Eine große eigene, weithin verbreitete Literatur gab den wissenschaftlichen Kern. Die Gesetze zur Besserung der Agrartechnik und zur Aufmunterung des bäuerlichen Gewinnstrebens (z. B. Errichtung von Fruchtmärkten) wurden in der Kameralhohenschule entworfen. Gemeinsam mit der kurpfälzischen Akademie der Wissenschaften hatte man das Land mit populären Schriften versehen. Große Enqueten wurden angeregt, ausgeführt und ihre Ergebnisse publiziert. Preisaufgaben sollten Probleme lösen, die erst ein Liebig geklärt hat, und schließlich wurden fortschrittliche Landwirte mit Denkmünzen und Geldprämien ausgezeichnet.

Es ist schwierig, die Faktoren auseinanderzuhalten, die im letzten Grunde die naive traditionale Empirie zerstört haben. Auch äußere indirekte Momente sind von Bedeutung gewesen: die noch am Ende des 18. Jahrhunderts sehr beförderte Manufaktur, die fortschreitende Städteentwicklung der Kurpfalz überhaupt, dann die Kriegsereignisse, die unter anderem auch zur Branntweinbrennerei anregten. Noch vor solchen Beeinflussungen hatte aber bereits eine Veränderung in der Betriebsart eingesetzt. Hierin waren die Mennoniten, wie sich zeigen wird, hervorstechend. Da und dort hatte die Pflanzung reiner „Kaufmannsware", wie Tabak und Krapp, wenigstens einseitig zu stärkerer Marktbeziehung geführt. Der so eingeleitete Brachenbau war in der Wirkung auf den Gesamtbetrieb keineswegs „rationell". Die jener Kultur zugeführten Dungmassen kehrten bei der noch unentwickelten Mineraldüngung nicht wieder in den Kreis der Produktionskräfte zurück. Viele Oekonomisten hatten denn auch die Handelspflanzenkultur für bedenklich genommen. Auch wurde mennonitischen Betrieben jede andere, nur nicht die Kunst des Tabak- oder Krappbaues, nachgerühmt. Sie scheint ihnen lange fremd geblieben zu sein, wobei mit größter Wahrscheinlichkeit auch ihre langgeübte sittliche Verwerfung des Rauchens ursprünglich mitgewirkt haben mag.

Die „Abrede der Diener und Aeltesten aus vielen Orten und Landen in der Versammlung zu Essingen bei Landau" 1779 (Archiv des Menn. Lex.) legte Punkt 12 fest: „Alle Mißbräuche als Tabakrauchen oder Schnupfen und dergl. solle unterlassen werden." Doch handelte es sich hier nur um die in der Pfalz gering vertretene Amische Gruppe. Die Beschlüsse der Ibersheimer Konferenz 1805 (ebenda Menn. Lex.), die für die Reistische Gruppe ähnliches berühren, lassen sich über das Rauchen nicht aus, doch ist nach mündlichen Ueberlieferungen auf allgemeine Verwerfung des Tabakbaus aus sittlichen Gründen bezüglich aller kurpfälzischen Mennoniten zu schließen. Keine der z. T. eingehend überlieferten Schilderungen mennonitischer Fruchtfolgen jener Zeit nennt Tabakbau.

Mit Verbesserung der Viehzucht wurde begonnen nicht der Fleisch- oder Milchproduktion, sondern der Vermehrung des Düngervorrats wegen. Dem mußte aber erst eine radikale Umstellung der Futterversorgung vorausgehen. Das Motto hieß: „Kein Futter — kein Vieh; kein Vieh — kein Dung; kein Dung — kein Ertrag." Das nächste mußte die Einführung der Sommerstallfütterung sein. Stroh war im Winter das Hauptfuttermittel, welches auch quantitativ nie reichte, und die auf kümmerlicher Weide heruntergekommenen Tiere noch mehr degenerieren ließ. Futterkräuter, künstliche Wiesen waren Seltenheiten; noch bis

in die 1760er Jahre war Kleebau nicht nur in der Kurpfalz bloß ausnahmsweise üblich.

Die Geschichte des gesamten Futterbaues ist noch wenig untersucht. Die letzten Forschungen stammen aus der Zeit um 1800, als der künstliche Futterbau überall den Gang der landwirtschaftlichen Produktion umgestaltet hat. Die eingehendste Darstellung verdankt man Ludwig Wallr. Medicus[1]), Staatswirtschaftsprofessor an der Universität München, Sohn des pfälzischen Agrarreformers, dessen Aufklärungswerk am Rhein er noch fortsetzen half. Gestützt auf Rössig[2]), den Wirtschaftshistoriker des 18. Jahrhunderts, stand für L. W. Medicus fest, daß „Mennoniten und Waldensern" die Einführung des Klees in der Pfalz zukäme. Rössigs Quelle ist bisher nicht bekannt geworden. Doch ist es das unbestreitbare Verdienst der pfälzischen Mennoniten, daß sie, spätestens seit Ende der 1760er Jahre, als die Ersten und Vorbildlichen Esparsette (Esper) pflanzten. Auch konnte die Anteilnahme der Waldenser, die L. W. Medicus als Wallonen ansieht (was jedoch unbegründet ist) näher bestimmt werden[3]). Nicht gelungen ist indessen, auf den Wegen der ersten Mennonitenwanderungen bzw. Kolonisationen eine präzise Spur der Kleepflanzung nachzuweisen. Zweierlei ist möglich. Entweder haben sie den Kleesamen und die Kleebaukunst aus der Schweiz mitgebracht. Aber dieser Fall, der an die noch ungeklärte Bezeichnung „Luzerner Klee" anknüpft, und die piemontesischen Waldenser als Parallele heranzieht, ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Einmal beginnt die eigentliche Kleekultur in der Schweiz nicht früher als in der Kurpfalz. Sodann ist der Weg des Klees z. B. vom Pfirter Jura durch das Elsaß-Lothringer Tiefland in der Begleitung mennonitischer Pächter nicht (oder noch nicht) klar zu verfolgen; permanente Wiesen der Feldgrashöfe sprechen zwar mit, aber sie brauchen keinen Kunstklee getragen zu haben. Andererseits ist von Klee in den übrigen Elsaß-Lothringer Gebieten erst von etwa 1775 an die Rede[4]). Oder: Der in den Niederlanden

---

1) L. W. Medicus, „Zur Geschichte des künstlichen Futterbaus oder des Anbaus der vorzüglichsten Futterkräuter, Wiesenklee, Luzerne, Esper, Wicke und Spargeln", Nürnberg 1829, mit eingehenden Literaturnachweisen.

2) K. G. Rössig, Versuch einer pragmatischen Gesch. d. Oekonomie-, Polizei- und Kameralwissenschaften seit dem 16. Jahrh. 1. Deutschland, Leipzig 1781, S. 174: „In der Pfalz führten die Mennoniten und Waldenser den künstlichen Wiesen- und Futterbau ein". Auch in dess. Gesch. d. Oekonomie der vorzügl. Länder und Völker älterer, mittlerer und neuerer Zeiten, Leipzig 1789, die gleichen Angaben S. 209, 261.

3) L. W. Medicus a. a. O. S. 91, wonach es bei Rössig Wallonen statt Waldenser heißen müsse. Die Verdienste der von den Wallonen wohl bereits in zweiter Hälfte des 16. Jahrh. mitgebrachten Kleebaukunst liegen klar zutage. S. P. Wund, Kurze Geschichte von dem Einflusse auf Handel und Landbau der franz. ref. Gemeinde in der Pfalz, Bemerkungen . . . für 1780, S. 233 ff. (Emigranten aus der klassischen belgischen Wirtschaft wirkten auch in England auf den agrarischen Fortschritt hin). — In der Pfalz spielten aber auch die als „Waldenser" bezeichneten vertriebenen Piemontesen eine für den Kleebau wichtige Rolle. Waldenser als fleißige Kleebauer in der Pfalz werden in der physiokrat. Ztschr. „Ephemeriden der Menschheit", Basel 1777, VI, 118 angeführt. — S. auch J. N. v. Schwerz, Anleitung zum prakt. Ackerbau, Stuttgart, Tübingen ²1837, II, 379 f.

4) J. L. Christ, Unterricht von der Landwirtschaft. . . , Frankfurt a. M. 1781, beruft sich S. 310 auf das Schweizer — Luzerner — Vorbild im Kleebau. Wenn C. Klee-

schon seit dem 16. Jahrhundert gepflegte Kleebau ist nicht nur durch die verschiedenen Religionsflüchtlinge, vornehmlich die Wallonen, in die Pfalz geleitet worden, sondern der Konnex mit den Doopsgezinden, die ja nicht nur Städter waren, hat die schweizerischen Täuferemigranten mit Klee bekannt gemacht. Die älteste Nachricht von ihrem Kleebau, d. h. soweit bisher bekannt, von dem der Pfalz überhaupt, stammt aus dem Jahr 1737. Im Verlauf der Retraktsstreitigkeiten wurden ausdrücklich „mennonitische Kleeäcker und Wiesen" angeführt [1]). Die Einführung des Klees läßt sich aber nicht eindeutig nur Mennoniten zuschreiben. Daß sie es waren, die als berühmte Kleebauer häufig öffentliches Lob und Prämien empfingen [2]), daß ihre Art der Vermischung von Klee- und Getreidesaat vorbildlich genommen wurde und gerade pfälzisch mennonitische Kleebauer als Kolonisten gesucht waren — diese Erscheinungen brauchen nicht zu wurzeln in einer durch sie überhaupt erstmals betriebenen Kleekultur. Sie taten sich in der Futterproduktion auch außerdem noch hervor. Bereits Rössig berichtete von ihrer auffälligen Pflege der natürlichen Wiesen, besonders von ihrer Bewässerungskunst. Sie trat auch im Zeugnis über die elsässische Mennonitenwirtschaft auf. Der Ursprung dieser letzteren Zähigkeiten liegt deutlich in ihrer schweizerischen Heimat [3]).

---

berger, „Sendelborn-Münchhof", Pfälz. Museum 1908, S. 53 wegen des „ewigen Klees" (Luzerne) auf der Täufer Heimattal Luzerne abstellt, so ist dies irreführend. Es handelt sich dabei um die eben angeführten Waldenser. Vgl. hiezu im allgemeinen L. W. Medicus a. a. O. S. 104 ff., insbes. S. 124, wo überdies S. 123 vom unterpfälzischen Luzerneanbau bereits 1573 berichtet wird, wogegen die Waldenser-Piemontesen erst Ende 17. Jahrhundert in die Pfalz kamen. Die Bezeichnung Luzerneklee ist an sich unzuverlässig.

Ueber die Ausbreitung des Klees im Elsaß vgl. J. Kirschleger, Flore d'Alsace, Straßburg, Paris 1857, II, 441, 443, „Luzernklee" dort erst Mitte 18. Jahrh. Bezugnahme auf Schwerz, Ackerbau im Niederelsaß. S. auch Kirschleger III, 154 ff., erst 1775/1790 wurde Verbreitung des Klees auf den großen Höfen des Elsasses festgestellt.

1) Einen mennonitischen Kleebauer zu Spießheim im Jahr 1737 nennt Pfalz Gen. 4334, Fol. 264. — Uebrigens ist für die oben angeführte Möglichkeit zu beachten, daß L. W. Medicus die Mennoniten — des Friesen Menno Simons wegen — auf Friesland zurückführt. Ihre schweizerische Abkunft blieb ihm unbekannt. — Es war nicht festzustellen, welche Kleesorte 1737 von den Mennoniten gepflanzt wurde. Am Ende des 18. Jahrhunderts blieb unbestritten, daß die pfälz. Mennoniten Esparsette (Esper) eingeführt (jedoch woher?) und an erster Stelle befördert haben. Dem Mennoniten David Möllinger zu Monsheim, 1709/1787, wird von J. v. N. Schwerz dies noch in dessen „Anleitung zum praktischen Ackerbau" II, 487 f. zugeschrieben, über Möllinger, den „Vater des pfälz. Ackerbaus", später mehr.

2) Ueber Verteilung von Prämien an mennonitische und andere Kleebauer siehe die offiziellen Nachrichten in „Bemerkungen . . ." 1772, S. XI ff., für 1773 S. XXX f., wo der mennonitische Beständer Hans Höfli Drehenthalerhof, folgendermaßen angeredet wird: „. . . Ihr seid der Mann von echtem Schrot und Korn, der da weiß Vorurteile mit Füßen zu treten, der nicht nach der gemeinen Leyer sein Leben vertändelt, sondern der mit besserer Klugheit die kräftigsten Mittel ergreift, den Ackerbau in einen blühenden Zustand zu setzen. Empfanget deswegen den ersten Preis in einer goldenen Schaumünze von 4 Dukaten, empfanget aber auch . . unser öffentliches Lob." (Die Preise teilte der Kommandeur der kurpfälz. Husaren aus sic!)

3) Rössig, Pragmatische Gesch. d. Oekonomie . . . 1781, S. 174, 186; desselben Gesch. d. Oekonomie . . . 1798, S. 209 bereits bezügl. mennonitischen Wiesenbau im 17. Jahrhundert. — Aufschluß über den schweizerischen Ursprung jener Wiesenbaukunst gibt N. J. Bertrand, Mitglied der ök. Gesellschaft zu Bern, „Kunst die Wiesen zu wässern oder

Diese und andere mitgebrachten ökonomischen Qualitäten haben sich u. a. besonders auch deshalb so stark entfalten können, weil die Mennoniten meist außerhalb des engen Rahmens der Dreifelderbauweise wirtschafteten. Freilich waren die gepachteten Hofgüter nicht durchweg aus dem Konnex der Bauernhöfe gelöst, aber sie genossen doch eine größere Freiheit, indem sie nicht ohne weiteres in die übliche Gemenglage einbezogen waren. Im wesentlichen bestanden nur dem Pachtherrn gegenüber Verpflichtungen und nicht einer Agrargemeinde, deren Ueberlieferung die Mennoniten hätten teilen müssen. Ihre Höfe hatten sie meist aus einem kriegsverwüsteten Gebiet neu zu gewinnen gehabt, was an sich schon zu einer anderen Situation führte. Die ungeheueren Schwierigkeiten, welche die Triftgerechtigkeiten der Kleekultur boten, lassen den Gegensatz erkennen [1]). Wo im Bann der Dreifelderwirtschaft Klee gewagt wurde, verfiel er dem Schaftrieb. Die Triftinteressenten kämpften erbittert gegen Einhegungen. Polizeigesetze griffen dann zum Schutz des Kleebaus ein, schließlich wurden die herrschaftlichen Schäfereien, die das Monopol der Schafhaltung und Brachweide hatten, in Bauernschäfereien verwandelt, feste Pferche bzw. Stallfütterung eingeführt. Auch die Zehntenverpflichtung führte zu schweren Kollisionen, bis dann der Kleebau abgabenfrei erklärt wurde. So konnte erst allmählich das Brachfeld und schließlich auch ein Teil der Fruchtäcker mit Klee bepflanzt werden. Langehin führte noch die Allmendteilung zu Komplikationen, wenn die Gemeindeweide z. B. übereifrig aufgeteilt wurde, noch ehe die einzelnen genügenden Futtervorrat hatten. Aber unentwegt wurde das Kleefutter propagiert. Die Regierung erließ Anbauvorschriften und sorgte für Samen. Die Verbreitung des Klees, die letztlich eine jahrhundertelange Tradition aufhob, ging im ganzen ungleichmäßig voran. Noch bis 1804 erschien der von der kurpfälzischen Akademie der Wissenschaften begründete Landkalender, der seit 1763 zum Kleebau aufmunterte und doch konnte J. C. Medicus schon 1773 feststellen, wie vereinzelt bereits überhaupt nur Kleeheu produziert wurde. Die Kurpfalz galt damals jedenfalls für das älteste und beste Kleeland im Reich. Dem Ruf der Kurpfalz nach außen entsprach das Ansehen, welches im Innern die Mennoniten als die Kleebauer wachsend genossen [2]). „Jedermann hält unsere Wiedertäufer für die geschicktesten Landwirte in der Ausübung", schrieb der pfälzische Agrarreformer Gugenmus anfangs der 1770er Jahre: „Sehet nur, wie eifrig sich diese auf den Kleebau legen, wie sie ihre Viehzucht vermehren und dadurch ihre Aecker weit besser als andere Bauern benützen ...

---

vollständige Abhandlung von dem Wasser, wie solches in der Landwirtschaft und den Feldbau nützlich zu gebrauchen", übersetzt Nürnberg 1774, S.A. S. 13, 14.

1) St. Gugenmus, Sämtl. ökonom. Schriften, herausg. von Stumpf, Jena 1789, S. 79 ff. „von einigen wichtigen Hindernissen einer blühenden Landwirtschaft", S. 29. — C. W. Medicus, Von dem nachteiligen Einfluß der sog. Schäfereien auf Schafzucht und Feldbau, Mannheim 1802.

2) St. Gugenmus a. a. O. S. 163 ff.: „praktischer Beweis der Unfruchtbarkeit jeder Erdart und ihrer Verbesserungen" S. 178 f. — J. C. Medicus, Ueber die wahren Grundsätze des Futterbaues, allen Staaten vorzüglich jenen, die durch den gegenwärtigen Krieg so außerordentlich gelitten haben .., Leipzig 1796, S. 18 f. (Kleebau Mannheimer Mennoniten). Außerdem eine Menge einzelner Angaben in den Schriften der kurpfälz. physik. ök. Gesellschaft.

(einige Mennoniten mit 80 bis 100 Morgen schönsten Klees und mit 100 Stück Vieh auf 200 Morgen) werden Euch mit Eurem elenden Weidevieh und Euren unnötigen Brachfeldern auslachen ... betrachtet ihre von fettem Klee ausgemästeten Kühe und Ochsen gegen Eure ... Weideklepper. Sehet, was sie für Milch, Butter und Käse verkaufen, da Euer Vieh kaum ein Drittel davon gibt ... und wie ergiebig sind nicht die Ernten, die diese geschickten Landleute in den schlechtesten Gegenden durch ihren starken Kleebau und Viehzucht erhalten". Dieses Renommee besserte wesentlich ihre rechtlich nur geduldete Lage. Unter dem Titel der Vorzüge ihrer umstürzenden Wirtschaftsweise wurden die alten Hindernisse aus dem Weg geräumt, wenn es sich um ihre Niederlassung in kulturschwachen Bezirken handelte, die sie mit ihrem Kleesegen auffrischen und ändern sollten. „Topographische Berichte" der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft über einzelne Oberämter stellten jeweils fest, daß hier und dort die Mennoniten fehlten, die doch sonst so viel Gutes bewirkten. Damit sie z. B. in „Eppingen die Landwirtschaft immer mehr emporbringen ...", wurde ihnen 1781 für dorthin ein besonderes kurfürstliches Privileg ausgestellt. Als das Universitätsrektorat zu Heidelberg den Schutzgeldnachlaß für einen ihrer Gutspächter nicht gleich genehmigen wollte, bemerkte der interessierte Kollektor: „... Diese Wiedertäufer sind die stärksten Feld- und Kleebauern, ziehen das meiste Vieh, benutzen, was benutzt werden kann, dadurch gewinnt die Universität immer an Zehnten und die übrigen Einwohner werden durch selbige aufgemuntert, mit gleichem Fleiß ihren Feldbau einzurichten und auf die Viehzucht sich zu legen ... Abraham Janson wird die Gnade, welche ihm durch das Zugeständnis des jährlichen Schutzgeldes auf 6 fl. zufließen wird ... zu ersetzen suchen, der Zehnten von seinen Aeckern wird reichlicher ausfallen, als wenn ein unvermögender Mann die Universität mit Vorschuß für Brot und Saat beläftigt". Während so von den Mennoniten mit Hilfe der Wirkung ihrer Kleebaukunst allmählich die Härten des Ketzerrechts wichen, trug den „Kleeruhm" der großen Welt der Agrarreformer und Freimaurer Schubart davon, den Joseph II. wegen seiner Verdienste für Oesterreich 1784 zum „Edlen Herrn von dem Kleefelde" erhob. Seine frühere Lebensgeschichte ist nicht näher ermittelt, aber doch insoweit bekannt, daß er vom Oberrhein stammte und seinen Ruf, der große Erfinder und Verbreiter des Kleebaus zu sein, bereits von seinen Zeitgenossen bestritten sah.

Die Mennoniten figurierten auch in den weiteren technisch-ökonomischen Folgen des Futterbaus höchst auffällig. Die Sommerstallfütterung auf der so vorhandenen Futterbasis ist von ihnen frühzeitig vorbildlich durchgeführt worden. Die Tierzucht- und Tierhaltungsqualitäten, die ihnen nachgesagt wurden, wurzelten gerade darin, daß sie meisterhafte Stallfütterungswirte waren. Zweifelhaft ist noch, ob sie ihre Beziehungen zur schweizerischen Heimat zur Rassenverbesserung ihres Rindviehes ausnutzten. Das Zuchtgebiet des Glan-Donnersberger Schlags, durch Kreuzung mit Berner Stieren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden, stimmt mit einer Gegend überein, in der ausgerechnet die mennonitischen Ställe die bewundertsten waren [1]). Zum Lob ihrer Kleebaufertigkeit gesellte sich der Ruf

1) „Annuaire statistique du Dep. Mont-Tonnere, 1809, Mayence 1808, insbes. S. 177 ff., auch S. 135. Abschn. „Animaux domestiques" S. 179: „... Les Anabaptistes

ihrer Düngerkunde. Zunächst haben sie es verstanden, die durch Sommer- und Winterstall erhöhte Misterzeugung zweckmäßig zu konzentrieren und zu pflegen. Darin hielt man sie für die erfahrensten Kenner [1]). Sie waren es, die durch gemauerte Miststätten und besondere Vorrichtungen erstmals die Jauche nicht einfach davonlaufen ließen, sondern vorsichtig sammelten und nach präparierter Gährung in speziellen Behältern auf die Felder brachten. Der pfälzische Volksmund rühmt ihnen heute noch das „Jauchefaß" als ihre Erfindung nach. Was die gelehrten Oekonomen damals den Landwirtschaftslehrern des alten Rom wieder entnahmen und in wenigen Gebieten noch als Tradition antiker Düngerkenntnis feststellen konnten, gedieh zum Erstaunen als erfolgreiche Praxis auf Mennonitenhöfen. Was sie dabei pflegten, ging auf ihre heimatliche schweizerische Uebung zurück, wo man es von jeher ohne Theorie verstanden hatte, den Dungvorrat so zu lagern und zu behandeln, daß die wertvollen Bestandteile eher noch vermehrt wurden [2]). Dort war es auch üblich, Fäkalien auf dem Acker zu verwerten. In der Kurpfalz, wie auch

surtout donnent a cette branche de l' économie rurale des soins particuliers". S. auch — nach Herrn Dr. Springer-Heidelberg — Archiv Speyer, Abt. Generalkommissariat, Nr. 350, mémoire statistique, 1805, Kap. Agriculture.

So weit die bei Lydtin und Werner, Das deutsche Rind, Berlin 1899, über den Glan-Donnersberger Schlag S. 453 ff. genannte hist. Literatur eingesehen werden konnte, haben die Fürsten von Nassau die Viehverbesserung angeregt, gleichzeitig legten sie großen Wert auf mennonitische Pächter. — In neuerer Zeit war es, nach Mitt. des Herrn Daniel Geiser-Chaux d'Abel, üblich, daß sogar rußländische Mennoniten durch Vermittlung ihrer Schweizer Glaubensbrüder Vieh in Südrußland einführten.

1) Die bisher älteste Nachricht stammt von F. C. Medicus, der bei J. Weber „Von dem Wiesenbaue" in „Bemerkungen ... 1771," hinzusetzt: „Unsere Wiedertäufer führen auch die Mistlache in großen Fässern auf die Wiesen, um diese damit zu düngen." — S. auch Ph. W. Gercken, Reisen durch Schwaben, Bayern, angrenzende Schweiz ... 1779/82, Stendal 1783, I, S. XII, über Ställe und Misthöfe in der Pfalz.

F. C. Medicus, Stadt- und landwirtschaftliche Beobachtungen ...., Bemerkungen .... für 1771, S. 278: (Reichhaltige Düngung .. „haben die Wiedertäufer bisher befolget und deshalb hat man sie für die Meister im Ackerbau erklärt, ohne auf die Ursache ihres größeren Glücks hierin nachzuspüren. (Der Dung) war die Triebfeder ihres Eifers, mit der sie die Viehzucht betrieben, die ihnen reichlich Dung verschaffte, mit dem sie ihre Felder beständig unterhielten, aber unser gewöhnlicher Feldbau wird nur auf dem Raub betrieben ...."

J. S. Popowitsch, Beobachtungen vom Märgel und verschiedenen Arten zu düngen ... (Bemerkungen ... für 1770, II, 169 ff.) gibt eine Art Dunggeschichte, wobei für hier einschlägig S. 209, 218, 226 ff.

2) Ueber diese Spezialität der Schweiz konnte ein einziger, aber sehr ausführlicher Nachweis gefunden werden in A. Thaers Annalen der Fortschritte der Landwirtschaft in Theorie und Praxis, Berlin Jahr 1811, I, wo Harmes berichtet „.. wie die schweizerische Behandlung des Düngers in Deutschland besonders in den nördlichen Teilen nachgeahmt werden kann". S. 175 ff. finden sich alle die Düngungskünste detailliert, die in der Kurpfalz den Mennoniten nachgerühmt werden, Jauchebehälter, Verwertung aller nur möglichen Abfälle, Gährungsmethoden, Zubereitung des Stallmistes. Die Schweizer Knechte geben den Misthaufen „regelmäßiges malerisches" Aussehen mit Hilfe besonderer hölzerner Formen, „kämmen ihn wie die Perrückenmacher, Bräuche, durch Erfahrungen erprobt, die vielleicht schon Jahrhunderte alt und ... von allen großen und kleinen Leuten gemacht werden" (S. 194, wobei sich Thaer in einer Fußnote verwundert, daß eine so „nützliche Methode aus einem viel bereisten Land nicht schon längst zu uns gekommen ist.")

fast sonst überall in Deutschland, hatte sie der Nachrichter in die Flüsse zu versenken — nur in den Niederlanden wurde die Fäkalienverwertung zu hohen Preisen verpachtet. Vielleicht, daß besonders die stadtbenachbarten Mennoniten durch jenes Beispiel zur Ausnützung dieses Dungstoffs angeregt wurden. Sein bereits von den Römern gepriesener Wert kam damals erst wieder allenthalben zum Bewußtsein. Darüber hinaus erkundeten sie noch weitere rationelle Düngungsmöglichkeiten [1]). Niemand hatte sich bisher ernsthaft um die Abfallstoffe der Gewerbe bemüht, bis die Mennoniten das Interesse für diese Art allgemein erweckten und in der Verwendung spezialisierten. Von größter Bedeutung war ihr steter Mut, die von andern aus Angst vor Ernteausfällen nur selten gewagten Düngungen mit Gips und Kalk zu experimentieren. Die Nachbarn lachten über sie. In der Zeit größten Mißtrauens gegenüber „nichtanimalischer" Düngung, als diese noch kritisch genommen und bei gleichen Bodenbestandteilen — wenn überhaupt — die extremsten Düngungsweisen herrschten, waren die Mennoniten die beharrlichsten Praktiker des sog. „Kunstdüngers". Was in vielen Einzelzügen von ihren Erfahrungen vorliegt, erscheint wie eine Vorschau auf die moderne Düngerlehre.

Ihre so reichhaltig gestaltete Dungquelle hat sie überall auch zu spezieller Pflanzenproduktion geführt, gleichwie ihre strenge Futterordnung und propere Viehhaltekunst im allgemeinen zu gewinnreicher Stallproduktion. Bereits angeführt wurde, wie sie die lange unentschiedene Frage des gemischten Anbaus von Klee und Getreide lösten. Im Bereich der Futterpflanzen war der auf nie gepflegten, für unfruchtbar verworfenen Feldern geübte Esparsettebau das immer wiederkehrende Mennonitenbeispiel, ebenso wie ihre Bewässerungskunst, die die natürlichen Wiesen hebe. Eine mennonitische Spezialität war auch der Flachsbau [2]). Der spätere Gründer der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft berichtete, wie er bereits Mitte

1) Ueber weitere Dungverfahren der Mennoniten bringt D. Häberle, Untergegangene Dörfer in und um den Stumpfwald, XI. Pfrimmerhof, Leininger Geschichtsblätter 1905, S. 61 ff. bereits eine Nachricht von 1747: Der dortige mennonitische Pächter Krebbiel verlegt sich aufs Potaschesieden und brachte mit Hilfe des Dungs mit Abfallasche das Gut trotz geringen Viehbestands wieder hoch (S. 63).

F. C. Medicus, Von den wahren Mitteln der Fruchtbarkeit, Bemerkungen ... für 1772, S. 112 ff. berichtet — im Kap. über den Nutzen der Salze S. 170 ff. — S. 173 angesichts des Mißtrauens gegen Gips und Asche „noch vor 18 Jahren mußten die hiesigen (Mannheimer) und Heidelberger Seifensieder ihre Asche für Geld aus dem Hof wegführen lassen. Darauf fanden sich Wiedertäufer, die solche unentgeltlich holten und zum Ueberstreuen der Aecker brauchten. Hierauf kam sie erst langsam in den Ruf."

In Pfalz Gen. 3916 vom Jahr 1781 steht folgende Notiz, die auf den allgemeinen Ruf der Mennoniten in der Düngerkunde schließen läßt. Es handelte sich dabei um einen öffentlichen Unterricht über künstliche Düngungsarten, wobei beantragt wird, erst in jedem Ort eine Beratung anzusetzen unter Beiziehung des Ortsvorstands und „einiger besser bewährten kurpfälz. Oekonomen, die aus Gelehrten und Mennoniſten bestehen mögen".

2) J. Riem, Monatlich praktisch-ökonomische Enzyklopädie oder Lehrbegriff der gemeinnützigsten deutschen Wirtschaftsökonomie in monatlichen Lehren ..., Leipzig 1786, II, S. 166 berichtet, daß er den Mennoniten „hinter Frankenthal gegen Mannheim besonders in Mutterstadt und Mundenheim, Riga und Memeler Leinsamen 1755/58 verschafft habe."

Nach „Bemerkungen ... für 1773", S. XXX wurde dem Mennoniten Höfli auch der erste Flachsbaupreis zugedacht, s. S. 115, Anm. 2.

der 1750er Jahre den Mennoniten im OA. Kaiserslautern zum Leinsamenbezug aus Riga verhalf. Auch in der Kartoffelkultur [1]), die noch um 1800 am Rhein oft nicht nur vom einfachen Bauern, sondern auch von Gelehrten mißtrauisch angesehen wurde, haben die Mennoniten Hervorragendes geleistet. Sie, „als sehr aufmerksame Wirte und Nachahmer von allem Nützlichen" pflanzten zuerst die „neue amerikanische Kartoffel, die ein Matrose von Amerika nach England gebracht hatte", nach Riem jene Sorte, welche ihr endlich zur Popularität verhalf. Näheres war bis jetzt nicht festzustellen. Nur soviel ist bekannt: Diese „Mannheimer Kartoffel" wurde noch 1771 stückweise ihrer Seltenheit wegen verkauft. Riem erprobte sie verschiedentlich. Auf Regierungsanordnung hin wurden u. a. auch Ernteexemplare des führenden Landwirts und Mennoniten Christian Schumacher in Mannheim an Sachverständige nach Paris gesandt. Auch die Berner ökonomische Gesellschaft interessierte sich dazumal für die mennonitische Kartoffelsorte. Aus einer badischen Quelle [2]) stammt die Nachricht, daß der erste Anbau der Dick- oder Runkelrübe „in Deutschland, in der Pfalz durch die emsigen Wiedertäufer geschehen sei". Ihr Hackfruchtbau zielte in erster Linie auf Brennereiverwertung, wobei die Abfallprodukte wiederum das Futter ergänzten, bzw. es in der Hauptsache — erst auf Versuche hin — bilden konnten.

Der Bericht über die den mennonitischen Wirtschaften eigentümlichen Neuerungen wäre bei einer weiteren Durchsicht der reichhaltigen agrarischen Literatur jener Zeit wohl noch zu vervollständigen. Eine so „aufgerüttelte" Wirtschaftsweise ging nicht nur mit den großen, das Herkommen sprengenden Methoden vor sich. Letztere waren vielmehr, gleich den für die Stallhaltung notwendigen Fertigkeiten, ohne ein starkes Maß persönlich-technischen Könnens und geübter Sorgfalt undenkbar. Es bedarf besonderer Kennzeichnung im einzelnen nicht mehr. Das Urteil war überall das gleiche und uneingeschränkte. „Die vollkommensten Landbauer in Deutschland

---

1) J. Riem, ebenda 1786, II, 602, wonach Riem 1771 von dem Kartoffelbau der Mennoniten erfährt und diesen näher beschreibt.

S. auch Pfalz Gen. 3951, Kartoffelbauerhebungen 1784/85, woselbst Regierungsberichte vorwiegend Mennoniten berühren, besonders Christ. Schumacher Mannheim, Peter Ackermann-Ostersheim u. a. — Vgl. „Anweisung und Nachricht über den Erdäpfelbau sonderlich von Versuchen und Erfahrungen 1771/72" in „Abhandlungen und Beobachtungen durch die ökonomische Gesellschaft zu Bern gesammelt" 1772.

J. Christ, Unterricht von der Landwirtschaft und Verbesserung des Feldbaues . ., Frankfurt a. M. 1781, S. 331: „Seit einigen Jahren aber ist eine der allernützlichsten Gattungen Kartoffel bekannt, vorzüglich durch die Wiedertäufer in der Pfalz, welche überhaupt meist gute Oekonomen sind, ausgebreitet worden . . . ."

2) F. L. v. Drais, Gesch. d. Regierung und Bildung von Baden unter Karl Friedrich, Karlsruhe 1816, S. 106, wonach die Dick- oder Runkelrübe erst in den 1760er Jahren durch „Versuche und Aufmunterungsgründe" in Baden verbreitet wurde, nachdem ihr erster Anbau in Deutschland durch die Mennoniten geschehen sei. S. auch O. Mörike, Die Agrarpolitik des Markgrafen Carl Friedrich von Baden, Karlsruhe 1905, S. 49.

A. Blomeyer, Die Kultur der landwirtschaftlichen Nutzpflanzen, Leipzig 1889, II, 83 ff. erklärt die Geschichte der Runkelrübe für unbekannt.

Nach v. d. Goltz, Gesch. d. deutsch. Landwirtschaft, Stuttgart, Berlin 1903, S. 471 ist die Kartoffelbrennerei erst in dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts aufgekommen und gewann zunächst keine große Verbreitung.

sind die Pfälzer Mennonisten", schrieb 1778 der Staatswirtschaftler Chr. W. Dohm[1]), mit ihm fast wörtlich so 1784 der bayrische Historiker Westenrieder[2]): „Sie haben schon verschiedene Generationen hindurch diejenigen Grundsätze in Ausübung gebracht, welche in anderen Ländern noch in der Untersuchung sind und nur erst theoretisch empfohlen werden."

Was in jener Periode der Agrargeschichte die Elemente des „Neuen" ausmachte, was die fortgeschrittene Stufe der Volkswirtschaft erforderte, was durch die allmähliche Verbesserung der Verkehrslage angeregt wurde, fand sich bei den mennonitischen Unternehmern personifiziert. Ihre Technik hatte die extensive bloße „Naturproduktion", das traditionale System der Bodenruhe, zurückgedrängt. Mit dem Schwergewicht in der Viehzucht überwanden sie die Brache oder dämmten sie doch erheblich ein. Futter- und Hackkultur derselben ermöglichte durchgängige Stallhaltung, die wiederum zur Regulierung der Dungwirtschaft führte. Die Dungquellen des Betriebs wurden ergänzt, d. h. die Kunstdüngung experimentell erforscht und ausgedehnt. Zweckmäßige Bodenbenutzungsarten intensivierten den Kreislauf der Produktion. Der Wechsel zwischen Halm- und Blattfrüchten entwickelte sich mehr und mehr zu „Konjunkturrotationen", z. B. auf stadtnahen Mennonitengütern zu freier Fruchtfolge. Veredlungsbetriebe gaben meist den Intensitätsgrad an, insbesondere hatten einige das Brennereiwesen ausgestaltet, waren vom Korn- zum Kartoffelbrennen übergegangen und konnten in der Folge davon eine rentable Mastviehhaltung einrichten. Das überall ersehnte bessere Verhältnis von Acker zu Vieh war in den stark gewerblichen Mennonitenhöfen längst überholt und hatte zu andern Problemen des technisch-ökonomischen Einklangs der Produktionsweisen geführt.

Wie diese hier zusammengefaßten Erscheinungen noch lange im Anfang des 19. Jahrhunderts sich abhoben von den allgemeinen pfälzischen Landbauverhältnissen, besagen die „Beobachtungen über den Ackerbau der Pfälzer" von J. N. Schwerz[3]), 1816 zu Berlin erschienen: Eine Schrift, die ebensogut „Ueber den Ackerbau der Pfälzer Mennoniten" heißen könnte, so stark überwiegt die sie betreffende Darstellung.

Was wir soeben als typische Charakterzüge der mennonitischen Wirtschaften angeführt haben, illustrieren die Schwerzischen Reisebilder in vielen Einzelheiten. Welche „rationale" vorbildliche Art diesen innewohnte, faßt Schwerz am Schluß zusammen, als er sich anschickt, über die ehedem größte Mennonitensiedlung, den kurpfälzischen Kameralhof Ibersheim, zu berichten. „Wir eilen nun einer ganzen

1) Chr. W. Dohm, Einige Nachrichten von der Kurpfalz, vorzüglich vom izigen Zustand der pfälz. Fabriken und Manufakturen, „Deutsches Museum" 1778, I, 97 ff., S. 101.

2) Westenrieder, Erdbeschreibung der bayrisch-pfälzischen Staaten, München 1784, S. 337.

3) J. N. Schwerz, Der Ackerbau der Pfälzer, Berlin 1816, in diesem 285 Seiten starken Buch handeln 107 Seiten ausschließlich von Mennoniten, von gelegentlichen Hinweisen und den auf mennonitischen Wirtschaftsaufzeichnungen begründeten Beilagen abgesehen.

Ueber Schwerz (1759—1844), der zuletzt die landwirtschaftliche Hochschule zu Hohenheim organisierte und leitete, vgl. Allg. Deutsche Biogr. XXXIII, 438 ff.

Republik von tüchtigen Ackersleuten entgegen ... dem berühmten Mennonistenhofe zu J ... Es ist wirklich ein ergötzendes Schauspiel, eine ganze Kolonie von fleißigen und vortrefflichen Landwirten auf einem Punkte vereint zu finden. 2500 Morgen, die von einem einzigen Mittelpunkte aus und zwar mit der größten und angestrengtesten Tätigkeit betrieben werden, sind eine Schule, wo der Beobachtungsgeist ohne Unterlaß Nahrung findet und ein Oekonom sich mehr praktische Kenntnis sammeln kann, als aus einer ganzen Bibliothek" [1]).

Es kann sich hier nicht darum handeln, alles, was Schwerz hier und bei den sonstigen pfälzischen Mennoniten beobachtet hat, zu rekapitulieren. Doch seien die Kennzeichen des Agrarmennoniten als eines „epochemachenden" Unternehmers mit seiner Hilfe noch wenigstens bei zwei der bedeutendsten ihrer Vertreter zu schildern versucht. Keine Landwirtschaftsgeschichte verschweigt sie, aber mehr als ihre Namen führt auch zuletzt v. d. Goltz nicht an.

David Möllinger (1709/1787), bereits als Pionier des Esparsetteklees angeführt [2]), ist der eine. Schwerz gab seinem Unternehmerbild das ökonomische Detail. Bereits Jung-Stilling [3]), der in Vorlesungen die Möllingerische Wirtschaft demonstriert hatte, hatte es vor. „Was durch die Landwirtschaft möglich sei" — versichert er 1784 in einem öffentlichen Lehrvortrag der phys. ökonom. Gesellschaft — „das beweist Kleinjogg in der Schweiz und noch erhabener, wichtiger und belehrender, unser pfälzischer und vielleicht des heiligen römischen Reichs Erzbauer, der ehrwürdige Möllinger zu Monsheim. Eine wohlgeordnetere, ergiebigere, gesegnetere Landwirtschaft läßt sich nicht denken ... jeder lehrbegierige Jüngling reise in Möllingers Schule, denn auch seine häusliche Einrichtung und Lebensart ist wohl das höchste Ideal landwirtschaftlicher Glückseligkeit ..."

Herrn Kaufmann Möllinger, Weingutsbesitzer zu Mölsheim, Rheinhessen, einem direkten Nachkommen David M.s, verdanke ich einen gedruckten Stammbaum der Möllinger, der mit dem Berner Ausweisungsedikt vom 11. Februar 1711 geziert ist.

Der erste eingewanderte Möllinger (Ulrich) ist nicht näher beschrieben. Die früheste Zeitangabe betrifft Davids Vater (Vinzenz), Geburtsjahr 1668. Nur diese eine Linie ist behandelt, auf bloßen Privatnotizen beruhend. Aus (Karlsruher Akten) Pfalz Gen. 4213; 4230, 4237, 4337 könnten für das 18. Jahrhundert Ergänzungen zur Geschichte der gesamten Möllingerischen Familie in der Kurpfalz gefunden werden, jedoch nur aus Mennonitenverzeichnissen. Ueber David Möllinger speziell liegt, Mannheim 18. Januar 1762, die Schutzaufnahmebestätigung (bei übl. jährl. Schutzgeld) vor. Staatsarchiv Darmstadt verwahrt das „Monsheimer Kirchenprotokoll", 1781—1791, mit verschiedentlichen Eintragungen die Möllinger betreffend.

Die gesamte Familie Möllinger ist, verglichen mit anderen Mennonitenfamilien, im 18. Jahrhundert wenig verzweigt gewesen, Mannheim und weitere Umgebung war ihr Hauptsitz. Soweit ersichtlich, befanden sie sich durchweg in günstiger Vermögenslage. — Ein Martin M. ist 1764 Aeltester der Mannheimer Mennonitengemeinde, s. seinen Brief an Hans van Steen, den Danziger Aeltesten, 1764, bei Mannhardt, Wehrfreiheit der altpr. Mennoniten, S. 54, ausführl. in Christl. Gemeindekalender, 1896, S. 73 ff. Auf-

1) Schwerz a. a. O. S. 262, 274.

2) s. S. 115, Anm. 1. — Möllingers Bildnis s. Anhang, Tafel I.

3) J. H. Jung, Einige wichtige Bemerkungen über das Studium der Staatswirtschaft, nebst dem Beweis, daß auch die Viehartzneikunde wesentlich dazu gehöre, in „Vorlesungen der kurpfälz.-physikal. ökonom. Gesellschaft", Mannheim 1785, I, S. 3 ff., bes. S. 10.

fällig ist der Eifer, den bereits dieser, wie später der Landwirt und Prediger Joh. M.-Rückheim 1806 persönl. in Paris zur Wahrung der mennonitischen Wehrlosigkeit an den Tag legte.

Von David Möllinger ist nicht bekannt, daß er ein Gemeindeamt innehatte. Verschiedenen Beurteilungen nach hat er aber ein streng religiöses Leben geführt. Das folgende Stück aus der „Grabschrift auf Herrn Möllinger seel." (Archiv d. Menn. Lex.) charakterisiert ihn allem nach:

„Ein Biedermann und Christ
In einem hohen Grade,
Der allen Menschen Gut's
Und keinem übels tate.
Er schaffte so, als wenn er Ewig leben wollte,
Und betete als wenn er täglich sterben sollte,
Ein Mann wie Abraham
Der fromme Patriarch,
Der seine Nachbarschaft
Kleebau und Viehzucht lehrte
Herr David Möllinger
Liegt hier im Totensarg . . ."

S. auch noch „David Möllinger, der Vater des pfälz. Ackerbaues", Menn. Bl. 1902, S. 29 ff. (mit Bild). Nicht mehr verwertet wurde die Biographie eines Verwandten Möllingers: „David Kaege von Offstein" von Chr. Neff im „Christl. Gemeindekalender" 1925, S. 39 bis 63. Eine Fülle von Briefen u. a. Familienpapiere ergänzen nicht nur das Bild Möllingers. Kaege selbst, auf den schon Schwerz hinwies, wird hier als ein weiterer typischer mennonitischer Musterwirt geschildert.

David Möllinger war der Enkel eines Täuferemigranten aus dem Berner Gebiet, Ulrich M., der erst in dem Leiningischen Guntersblum bei Alzey, später auf dem Gräfl. Wittgensteinischen Kirschgartshäuser Hof bei Mannheim Mitpächter war. Dessen Sohn Vinzenz (1668/1751), Davids Vater, bewirtschaftete als „Morassischer Temporalbeständer" den Nonnenhof bei Mutterstadt. Davids Jugend stand unter der allgemeinen Mennonitenbedrückung der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als das Retraktrecht zur festen Bestimmung erhoben wurde und Restriktionsdekrete die Ausbreitung der Mennoniten hemmte, d. h. einen Teil des Nachwuchses zur Auswanderung nötigte. Wie dies im besonderen auf die Familie des Vinzenz M. wirkte, ließ sich bisher nicht nachweisen. David hatte sich 1732 mit der Tochter des Mitbeständers seines Vaters, der Mennonitin Maria Kändig, verheiratet. Zunächst in der elterlichen Wirtschaft, zog das Paar 1738 nach Cronau bei Frankenthal, „wo sie ihr kleines Vermögen von 500 fl. durch Handel und Gewerbe vermehrten" [1]). 1744 kauften sie sich zu Monsheim in der Nähe von Worms an. Das vorübergehende Verbot, Güter zu erwerben, bestand für die Mennoniten nicht mehr, jedoch bedrohte sie das dreijährige Auslösungsrecht noch in aller Schärfe. „Möllinger brannte Branntwein, braute Bier, verfertigte Essig, trieb etwas Mastung und bestellte seine Aecker." Mehr als dieses ist über Möllingers Anfänge nicht bekannt geworden. Schwerz, von dem die Nachricht stammt, schildert im Anschluß

1) Schwerz a. a. O. S. 170. Angesichts der sonstigen „gewerblichen" Beschäftigungsart kurpfälz. Mennoniten ist anzunehmen, daß es sich im Konnex mit anderen menn. Landwirten in Cronau — Pfalz Gen. 4231, anno 1738 z. B. — um eben jene landwirtschaftlichen Nebengewerbe handelte, die Möllinger dann in Monsheim ausgestaltet hat.

daran die Lage der pfälzischen Landwirtschaft in ihren bekannten Mängeln, die dann die verstärkte französische Nachfrage im allgemeinen, für Möllinger besonders die wöchentliche Bestellung eines Ochsen an den Hof nach Heidesheim, zur Intensivierung seines Betriebs führte [1]). Die Ochsen wurden in besonderer Gunst einige Zeit vorausbezahlt, wodurch sich Möllinger von den Bedingungen der jüdischen Händler habe freimachen können. „So war er nun ein völliger Viehmäster, er mußte also auch auf ein Mittel denken, seinen Futtervorrat zu vermehren ..." Das Getreide stand zu hoch, als daß Brennereiabfälle sich als Futter rentiert hätten. „Möllinger fing daher an, Versuche mit anderen Dingen, mit gelben und weißen Rüben, mit Runkeln und Kartoffeln zu machen", um bei letzteren zu bleiben. Allein Branntwein aus Kartoffeln würde damals für Rattengift angesehen worden sein. „Möllinger trieb daher sein Wesen so lange verborgen, bis sein Kartoffelbranntwein weit und breit Eingang gefunden hatte. Die Essigfabrik, welche noch jetzt die bedeutendste in der ganzen Pfalz ist, unterstützte die Branntweinbrennerei, indem sie die schlechteren Teile dieser letzteren zu benutzen weiß. Daneben wurde das Bierbrauen immer stärker betrieben." Möllinger besaß einige Wiesen am Rhein, allein oft wurde vor dem Einfahren die Ernte weggeschwemmt. Ein solcher Unfall vernichtete dann allen Vorteil, den man von der Mastung zu erwarten hatte. Alles trockene Futter wurde überteuer aufgekauft. Möllinger hatte zwar schon früher einen Versuch mit Esparsette gemacht, wovon er den Samen aus Schwaben bezogen hatte; allein er schlug fehl. Da verlor er 1769 durch Austreten des Rheins für 100 Louisd'or an Heu. Daraufhin beschloß er, seine Wiesen hoch anzulegen. „Er kehrte den alten Lauf der Dinge um ... die dürren Hügel sollten sich künftig mit Futter und die Tiefen mit Getreide decken. Auf einem benachbarten Kalkhügel, der über 2000 Morgen faßte, wo der Boden keinen Wert hatte, weil man keinen Dung hinaufzubringen hatte, kaufte Möllinger 60 Morgen (ein jeder nicht über 5 fl.). Hier setzte er den Pflug an und besäte die kahle Höhe mit Esparsette. Durch die Schriften des verdienstvollen Pfarrers Mayer [2]) war der Gips zur Sprache gekommen. Möllinger verschrieb sich die rohen Steine von Heidelberg, legte eine Roßmühle an, rieb den Stein zu Staub, bestreute seine Esparsettefelder, und — siehe da! — wie auf einen Zauberschlag grünte der öde Hügel ... Monsheim, Flörsheim, Kriegsheim, Dalsheim und Mölsheim erwachten aus dem Schlafe und griffen nach dem Heilmittel. Man sehe heutzutage den Wohlstand dieser Orte an, man höre, was sie vor 30 bis 40 Jahren waren ..."

„Die gewaltige Menge von Flüssigkeit, welche Möllinger durch die Mastung mit Biertrebern und Branntweinwäsche gewann, brachte ihn auf die Pfuhldüngung, die bis dahin in der Pfalz nicht im Gebrauche war. Die Aecker, die bisher nur elendes

1) „Fürst" und „Hof zu Heidesheim", wie Schwerz manchmal bemerkt, bezieht sich auf die Grafen zu Leiningen-Dachsburg-Falkenberg, die dort seit 1612 Hof hielten.

2) J. Fr. Mayers, Pfarrers zu Kupferzell, Beiträge und Abhandlungen zur Aufnahme der Land- und Hauswirtschaft nach den Grundsätzen der Naturlehre und der Erfahrung entworfen, Frankfurt a. M. 1769 ff., besonders seine Propagandaschrift zur Gipsdüngung.

Später (s. oben) schreibt Schwerz dem Mennoniten Joh. Dettweiler in Kendenheim die Einführung des Gipsens in der Kurpfalz zu.

Korn getragen, krönten sich mit Fruchtbarkeit." Und nun holt Schwerz weiter aus: wie der Geist dieser Verbesserungen sich über das ganze Land verbreitet habe. „Es sollte eine allgemeine Umwälzung des Feldsystems daraus hervorgehen. Die über jedes andere Jahr zurückkehrende Brache wurde verbannt, der Boden durch den Anbau der Esparsette verbessert, der Viehstand verdreifältigt, die Fruchtbarkeit der Erde erhoben, die Quellen des Genusses vermehrt. Und dies alles verdankt die Pfalz einem einzigen Manne, einem Mennoniſten ..."

Jung-Stilling hatte bereits 1785 in einer Vorlesung erwähnt[1]): „Daß unser pfälzischer würdiger Greis Möllinger zu Monsheim eine so außerordentlich blühende Landwirtschaft hat, das kommt ganz allein durch seinen Viehstand", wobei er aber auch auf den eigenartigen Charakter dieses Betriebs verwies, der in außergewöhnlicher Weise im Veredlungsgewerbe gravierte. „Dies einzige ist bei ihm lokal, daß er Bierbrauerei und Liqueurmachen mit seiner Landwirtschaft vereinigt ... Dies ist aber nicht Jedermanns Ding. Seine Wirtschaft ist also eigentlich Fabrikhandel, einen Teil seiner Früchte verbrauet und verdestilliert er, den größten Teil seines Viehes mästet er und verkauft es fett, daher hat er nur an die 20 Stück Kühe (oder eigentliches landwirtschaftliches Stallvieh), weil der ganze übrige Teil aus Mastochsen besteht, gemeiniglich 70—80."

Der Reisebrief eines französischen Marquis[2]) gibt eine nähere Vorstellung des Möllingerischen Unternehmens. „... Du wirst glauben, zu einem alten Patriarchen gekommen zu sein ... Er ist das Oberhaupt und ordnet an, was den Tag über gearbeitet werden soll und ist Haupt, Obrigkeit und Fürst der Familie; er weiß alles in seiner Einigkeit zu erhalten, daß unter seinen Söhnen und Töchtern, Schwiegersöhnen und Schnüren die vollkommenste Harmonie herrscht ... Du mußt Dir aber in ihm nicht einen bloßen Bauern denken; er spekuliert gleich einem Kaufmann in Marseille und hat durch seine Spekulationen schon große Summen gewonnen. Aber deswegen ist er kein Wucherer. Ueberhaupt haben in Deutschland die Wiedertäufer, Herrenhuter, ... Hugenotten den allgemeinen Ruf der Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit. Für ihre Waren gibt man ihnen, was sie fordern ... Herr!. erzählte mir mein Wiedertäufer ... (er verdient so berühmt zu werden, als ein großer Künstler) ... als ich vor ungefähr 30 Jahren hierher kam, mochte sich ein jeder besinnen, mir 100 Th. zu leihen, izt gebe mir vielleicht jeder gern 500mal soviel. Ich griff das Werk in Gottes Namen an und es ist mir gelungen. Ich habe meine 100 Mastochsen im Stall und das andere Vieh zähle ich gar nicht (folgt die Schilderung seiner Feldverbesserung). Seit ... ich die großen Kinder habe, lege ich nicht mehr viel Hand an, aber ich stehe alle Morgen um 2 Uhr auf, daß das Vieh recht gefüttert wird und gebe die Arbeit des Tages an und lege mich dann wieder ... Ich habe schon Fürsten u. a. großen Herren eine Beschreibung meiner Einrichtung

1) J. H. Jung, Vom hohen Werte eines rechtschaffenen staatswirtschaftlichen Landbeamten, hergeleitet aus der landwirtschaftlichen Geschichte des Freiherrl. Uxkülliſchen Guts zu Münchszell, in „Vorlesungen der kurpfälz. physik.-ökonom. Gesellschaft Winter 1785/86", Mannheim 1787 II, S. 3 ff., insbes. S. 10 f.

2) „Wanderungen des Marquis St. A... durch Deutschland", Deutsches Museum, 1777, VI. Frdl. Hinweis durch Herrn Prof. Dr. Molenaar-Neustadt a. Haardt.

und wie ichs angegriffen habe, geben sollen, aber ich kanns nicht so erzählen ... es geht eben immer eins ins andere. Es ist wie ein Uhrwerk, wo immer ein Rad ins andere greift und da geht das Werk fort, ohne daß ich selbst recht weiß oder angeben könnte, wie ich die Maschinen in Gang gebracht habe". Auch der Marquis meinte, wie wichtig es wäre, alles von einem Sachverständigen ausführlich aufnehmen zu lassen, Bierbrauerei, Ackerbau, Viehzucht, besonders die Anlage seiner Ställe, mit einer so ökonomisch gebauten Einrichtung, daß nicht das geringste an Dünger verloren gehe.

Jener Briefschreiber war einer von den hunderten, die jahraus, jahrein die Möllingerische Wirtschaft aufsuchten. Dies dokumentiert ein interessantes Stammbuch der Familie, das bis in das 19. Jahrhundert hineinreichte. Eine Unmenge Menschen aller Art, aus aller Herren Länder, finden sich dort eingezeichnet.

„Ein Stammbuch der Familie Möllinger", herausg. von J. Kraus, Monatsschr. des Frankenthaler Altertumsvereins 1904/1905, S. 22 ff.

Es wäre eine Untersuchung für sich, an Hand der vielen hundert Eintragungen die so erfolgte Verbreitung der Möllingerischen Künste nachzuweisen. Es finden sich viele Administrationsbedienstete aus allen Teilen Deutschlands und darüber hinaus verzeichnet, auch manche stud. cam. aus Heidelberg; viele hohe Offiziere haben anläßlich der Kriegsdurchmärsche ihr Interesse an der Oekonomie der Möllinger bekundet usw.

Zwei Eintragungen sind für unsere Betrachtungsweise von Bedeutung. Die eine, in welcher Jung-Stilling nicht sein ökonomisches Interesse, sondern seine religiöse Verbundenheit mit Möllinger bekundet, lautet folgendermaßen:

„Freund Möllinger! hier kann ich keine Verse machen, denn mein Herz ist zu voll von Dank gegen unsern himmlischen Vater, zu voll von Wonne um Reime zu denken; Möllinger und Stilling, zween Brüder, die der Herr aus dem Staub erhob, sollen lauter Dank und Preis sein gegen ihren Schöpfer und Erhalter, letzterer unterschreibt sich mit seinem Namen als Möllingers Bruder,

Dr. Joh. Heinr. Jung,
Kurfürstl. Hofrat und Professor in Heidelberg.
Monsheim, 2. Mai 1785."

Zum andern ist das Interesse der französischen Besatzungsregierung bemerkenswert, verglichen mit der nirgendwo zum Ausdruck gekommenen Beziehung der kurpfälz. Regierungskreise. Damals waren es nur die zu einem wesentlichen Teil privaten, wissenschaftlichen Kreise, welche von der Möllingerischen Wirtschaft Notiz nahmen. Das Fremdenbuch enthält folgenden Eintrag:

„Le prefet du Mont Tonnere a visité la ferme du citoyen Mellinger le 25. germinal XI et il a senti, combien tous les gouvernements sont loins encore deconnaître tout ce que vaut l'agriculture et tout ce qu'elle mérite de leur part de justice et d'encouragement. Jeanbon St. André."

Das Sympathie-Streben der franzöſ. Politik hat sich gegenüber den bis dahin immer noch staatlich bedrückten Mennoniten auch sonstwie geäußert und kein Aktenstück jener Zeit ist so voll Lobs über sie als das des Generalkommissariats Nr. 350, Mémoire statistique, Cap. Agriculture, worüber ich Herrn Dr. jur. et phil. Springer, Heidelberg, nähere Mitteilungen verdanke.

Während es ein heute noch beachtetes Buch über den Zeitgenossen Möllingers, Kleinjogg (Glied der reformierten Kirche), „den philosophischen Bauern" der Schweiz gibt, haben die oft gegebenen Winke zu größeren als den angegebenen Beschreibungen der Möllingerischen Methoden nicht geführt. Schwerz[1]) war noch ihr eifrigster

1) Schwerz a. a. O. S. 115, 118.

Verbreiter. Er konnte sie noch in der Wirtschaft des gleichnamigen Enkels (1771 bis 1817) verfolgen. „Die ganze Masse der Wirtschaft ist noch beisammen und der Geist des Verstorbenen (alten David Möllinger) scheint durch den Druck, den er ihr gegeben hat, noch immer darin fortzuwirken." Uns interessiert an den Erfahrungen, die Schwerz in Monsheim sammelte, ganz besonders, daß er sich dort auf ein ausreichendes Zahlenmaterial stützen konnte. „Ich fand hier einen rationellen Landwirt, eine genaue gewissenhafte und viele Jahre durchgesetzte Buchhaltung, reine Wahrheit, Offenheit und keine Schminke, keine Prahlerei. So etwas labt einen nach Unterricht dürstenden reisenden Landwirt ... schon im Jahre 1803 fing Herr M. an, die Buchhaltung bei seinem landwirtschaftlichen Gewerbe einzuführen. Er hält außer einigen kleinen Nebenregistern ein Tagebuch, in welches alle Arbeiten, Kosten und Ertrag gewissenhaft eingetragen werden. Aus diesem Tagebuch werden beim Schlusse des Jahres die Gegenstände summarisch unter Rubriken gebracht, in das Hauptbuch eingetragen, und die Bilanz gezogen ... Uebrigens bleiben die Bücher Herrn Möllingers ein Schatz für die praktische Lehre der Landwirtschaft seiner Gegend. In seinem Grund- oder Lagerbuche sind alle Feldstücke, die sein Sohn und seine Eleven aufgenommen haben, recht sauber abgezeichnet ..." Wenn man die übrigen Reisebeschreibungen von Schwerz oder seine systematische Ackerbaulehre aufschlägt, so erscheinen stets als vorwiegende Gewährsmänner bei den verschiedensten Bezifferungen betr. Saatgutmengen, Erträge, Fütterungsquantitäten u. a., neben Arthur Young, Albrecht Thaer, auch David Möllinger bzw. seine Nachfolger. Das gleiche läßt sich übrigens nicht nur bei Schwerz und nicht nur bezüglich Möllinger nachweisen. Agrarische Beschreibungen über pfälzische Gebiete beriefen sich noch lange, über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinaus, auf Möllinger, aber auch auf andere Mennoniten, so oft auf die Harxheimer bzw. Dirmsteiner Janson [1]).

Schwerz [2]) gibt ein gleich ausführliches Bild von den Mennoniten Dettweiler zu Kentenheim (Kindenheim) bzw. Wintersheim im heutigen Rheinhessen. Während die Möllinger aus der Schweiz direkt nach der Kurpfalz gewandert sind, kamen die Dettweiler [3]) erst aus einer längeren elsässischen Etappe, zuletzt vom Haftlhof

---

1) Schwerz, Anleitung zum rationellen Ackerbau, 3 Bände, zuletzt Stuttgart und Augsburg 1839, mit Hinweisen an vielen Stellen.

Ferner z. B. bei K. H. Rau, Ueber die Landwirtschaft der Rheinpfalz, insbesondere in der Heidelberger Gegend, Heidelberg 1850. Abgesehen davon, daß hier noch auf mündliche Nachrichten von den Mennoniten Kaufmann in Handschuchheim Bezug genommen wird, wird Möllinger S. 17, 63, 66 usw. zu Beweisen und Empfehlungen angeführt.

L. Rau, Studien über süddeutsche Landwirtschaft. Die Kantone Frankenthal und Grünstadt in der rhein. Pfalz, Speyer 1852, beruft sich fortwährend auf die Möllingerische Wirtschaft, S. 28 (Klimatisches), S. 116 (Gesindekost d. Möllinger), S. 118 (Kostenberechnung der Gespannarbeit), S. 182 (Strohertrag bei Möllinger) usw., ebenso Hinweise auf die Wirtschaft des Mennoniten Janson in Dirmstein S. 189, 216, 241 usw.

S. auch W. Waltz, Vom Reinertrag in der Landwirtschaft (Münchener volkswirtschaftliche Studien), Stuttgart, Berlin 1904, hier wird im hist. Teil auf die Erfahrungen von Schwerz Bezug genommen.

2) Schwerz, Ackerbau der Pfälzer, S. 255 ff.

3) Correll, Art. „Dettweiler" Menn. Lex., mit näheren Quellen und Literaturangaben. Herrn Geh. Landesökonomierat Prof. Dr. Dettweiler-Rostock, dem Urenkel

im Niederelsaß bei Weißenburg. Johannes Dettweiler, geboren 1738, führte, als er 1772 nach Kendenheim zog, wie Schwerz mitteilt, Gips aus der Gegend von Weißenburg mit sich. Für Schwerz steht fest, daß die Einführung des Gipses in der Pfalz überhaupt das Werk dieses Johannes Dettweiler gewesen sei. „Er machte sogleich einen Versuch damit, säete ihn aber am Mittage selbst, während seine Nachbarn zu Tische saßen, um allem Gespötte zuvorzukommen. Die Wirkung des Gipses war außerordentlich und fiel jedermann auf. Er konnte nun schon, ohne ausgelacht zu werden, sein Geheimnis verraten, aber lange bekämpfte noch der Geist des Widerspruchs den Fortgang des Guten ..." Schwerz ist des Lobes voll auch über Christian Dettweiler (1765—1838), den Sohn des Kendenheimer Joh. D. Letzterer war 1788 als Pächter des Herzogs Max von Zweibrücken wieder in die elsässische Heimat seines Vaters und zwar auf das Gut Niederrödern zurückgekehrt. Die Folgen der Revolutionskriege brachten ihn ins hessische zurück, wo er 1801 das v. Frayſche Gut Wintersheim in Pacht nahm. Sein Gutsherr von Niederrödern, inzwischen auf den bayrischen Thron gelangt, der persönliche Erinnerungen an die Dettweiler Wirtschaft hatte, versuchte vergebens ihn wieder ins Elsaß zu bringen. Dettweiler schlug auch ein ihm günstig angebotenes säkularisiertes altbayrisches Klostergut aus. Er verblieb in Wintersheim, obwohl dort drei Pächter vor ihm zugrunde gegangen waren. Mit Hilfe von Esparsette brachte er den Wintersheimer Betrieb wieder hoch und legte den Grund zu jenem in der Landwirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts berühmten Gut der Dettweiler. Schwerz vergleicht 1816 mit den Wirkungen, die von Chr. Dettweiler ausgingen die einstige Wintersheimer Wirtschaftslage. „Die Fesseln der Zweifluren sind gebrochen. Jeder baut, wo, was und wie es ihm beliebt (gegen früher verzehnfachte Erträge). Wo auf 100 Morgen 3 Kuhgerippe standen, stehen jetzt 6—7 wohlgenährte, ohne die Zuzucht. Statt diese von der Judengenossenschaft auf Borg zu nehmen, hat man ihrer an sie zu verkaufen." ... Die Luzerne, der Esper und der Gips haben den Zauber gelöst ... Der Mann, welcher die Wintersheimer mit diesem Talisman bekannt machte, ist Chr. Dettweiler, ein Mennonist von Kendenheim. Er brachte seinen Esper und Luzernsamen mit ... Er hatte das gleiche Mißtrauen zu erfahren wie sein Vater. Die Erfolge machten aus den Zweiflern Nachahmer. Der Tradition des landwirtschaftlichen Vorbildes der Dettweiler, vor allem in viehzüchterischer Hinsicht bis in die Gegenwart wurde an anderer Stelle gedacht. Ihr stets bahnbrechender Unternehmersinn zeigte sich auch in einer von ihnen erfolgreich versuchten Kombination städtischer und ländlicher Milchwirtschaftsbetriebe (Mainz 1878). Der Züricher Agronom Dr. A. Kraemer hat erst 1875, dann erweitert 1882 „Die Gutswirtschaft der Gebr. Dettweiler als ein landwirtschaftliches Kulturbild zur Beleuchtung der Ziele und Erfolge des intensiven Betriebes" geschildert, wobei er, was an dieser Stelle interessiert, mit reichem Zahlennachweis auch noch eine ältere Wirtschaftsperiode 1837—1846 festhalten konnte.

Die Stellung der mennonitischen Musterwirtschaft in der allgemeinen agrartechnischen Entwicklung kann nur gestreift werden. Eine Prüfung ihres regelmäßig intensiveren Landbaues auf Grund der Thünenschen Kreise ist gleichfalls ab-

Christian Dettweilers von Kendenheim, sei an dieser Stelle für besondere Hinweise gedankt, ebenso Herrn A. Steinberger-Marburg und Herrn Oekonomierat Dettweiler, München.

liegend. Es genügt nachzuweisen, wie die Agrarmennoniten als Vortrüppler ertragsreicherer Systeme revolutionierend wirkten. Der allgemeine Antrieb bei wachsendem Volksreichtum und steigender Bevölkerungsziffer wird nicht bezweifelt. Auf die individuell-mennonitischen Momente ihres ökonomischen Charakters wird später zusammenfassend eingegangen.

Die Literatur sieht den Fortschritt der Epoche in Albrecht Thaer. Er sei der Träger des damals in Deutschland herrschenden englischen Vorbildes gewesen. Einschränkung bzw. Aufhebung der Brache, Kleebau, Stallfütterung, Dungwirtschaft kennzeichnen den gepriesenen „englischen Ackerbau". Nicht erst Schwerz[1]) hat festgestellt, daß sich längst vor Thaer die englische Technik im Rhein- und Moselgebiet entwickelt hat, allerdings nur vereinzelt oder strichweise. Rössig[2]) schreibt in seiner Wirtschaftsgeschichte von 1781 den Pfälzer Mennoniten den „englischen Ackerbau" zu. Letzterer wird bekanntlich auf das Vorbild der niederländischen (belgischen) Landwirtschaft zurückgeführt. Es ist früher schon auf die Möglichkeit verwiesen worden, daß auch die Mennoniten von dort Anregung empfangen haben. Beweise sind nicht zu führen. Jedenfalls war ihnen der Kleebau der Schlüssel zur „Fruchtwechselwirtschaft", ein Thaer zugeschriebener Terminus, nach ihm das „idealisch vollkommenste System", welches ewige Fruchtbarkeit garantiere. (Erst Liebig hat in naturwissenschaftlicher Begründung der Fruchtwechseltheorie jene absoluten Vorstellungen kritisiert.) Gegen die „Anglomanie" an der Jahrhundertwende wandte sich angesichts der deutschen Agrarkultur bereits schon F. C. Medicus[3]). Mit dem Aufblühen der ökonomischen Gesellschaften traten die bestehenden Kulturgrade aus dem Dunkel hervor. Hinter der Sucht nach dem englischen Muster trat wohl auch der mennonitische „Prophet im eigenen Lande" zurück. In Baden müssen ganz besondere Gründe vorgelegen haben. Dort wurden Bauernsöhne zur Erlernung des Ackerbaues 1773—1776 nach England entsandt[4]), obwohl in der anliegenden Kurpfalz entsprechende Wirtschaftsweisen bereits über die Mennonitenhöfe hinaus herrschten. In Baden selbst waren mehrere Kameral- und Adelsgüter an Mennonitenfamilien verpachtet. Es fällt auch auf, daß Schlettwein, der deutsche Hauptphysiokrat, der badische Experimentator der „natürlichen Ordnung", im Unterschied zu fast allen Agrarschriftstellern seiner Zeit, mennonitische Wirte — soweit ersichtlich — nirgends erwähnt. Möglich, daß sein konstanter Streit mit den Kammerdirektoren, die zugleich die mennonitischen Pächter unter sich hatten, mitgespielt hat. Schlettweins Berichte über die landwirtschaftlichen Zustände Badens

1) Einschlägige Mitteilungen zitiert bei R. Rohrer, Die geschichtliche Entwicklung der Fruchtwechselwirtschaft, Diss. Jena 1889, S. 9 ff., so über das Rhein-Moselgebiet S. 12 f. — D. Verf. berichtet über Mennoniten nichts, er nennt nur, ebenfalls nach Schwerz, Möllinger als ersten Esparsettebauer, S. 9.

2) K. G. Rössig, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Oekonomie, Leipzig 1781, S. 157, 174, 211, 258, wobei die Mennoniten jeweils als „englische Wirtschafter" angesprochen werden.

3) S. z. B. F. C. Medicus, Ueber die wahren Grundsätze des Futterbaues ..., Leipzig 1796, S. 116 ff.

4) O. Mörike, Die Agrarpolitik des Markgrafen Carl Friedrich von Baden, Diss., Karlsruhe 1905, S. 85.

berühren im wesentlichen die Dörfer seines physiokratischen Experimentierfeldes. Erst der bekannte J. Gg. Schlosser[1]) hat 1784 als badischer Oberamtmann die wirtschaftliche Bedeutung der Mennoniten erörtert.

Seit den 1760er Jahren macht sich eine Suche nach Mennoniten als den Trägern der „modernen" Agrarkultur geltend. War ihr Auswandern jahrhundertelang eine Folge von Bedrückungen, so bekam es nun einen völlig anderen Sinn. Zunächst bemühten sich um sie Nassau-Usingen, Landgrafschaft und Kurfürstentum Hessen, bald auch Sachsen-Weimar, dann Joseph II. für Galizien. An der Jahrhundertwende hat mit dem Einzug Max Josephs in Bayern die Aenderung des Münchener Regimes den pfälzischen Mennoniten den Weg in das rechtsrheinische Bayern geebnet. Aus der Geschichte dieser Ansiedlung seien nur jene Erscheinungen vermeldet, die für die Fortführung der mennonitischen Wirtschaftsqualität bedeutsam sein mußten.

Herzog Karl August von Sachsen-Weimar[2]) suchte 1780 „ein paar Wiedertäufer" als Kameralpächter. Der bekannte Kriegsrat Heinrich Merck in Darmstadt sollte sie animieren. Alle Erleichterungen wurden geboten: Freie Religionsausübung, Verpachtungszeit nach Belieben, Freilassung von aller Kaution und eidlicher Verbindung. Mehrere Briefe zwischen dem Herzog, Merck und Goethe befassen sich mit dieser Angelegenheit. Danach hat es sich um Geringvermögende gehandelt, die mit mennonitischen Gemeindemitteln ausgestattet waren. Sie wollten von der Kammer auch noch das Inventar gestellt bekommen, „in so weiter Entfernung und in einem fremden Lande" schien es ihnen mißlich, ein solches zu beschaffen. Die enge Verbindung der Mennoniten tritt zutage. Die Aufforderung, die an die neuerdings in Hessen Niedergelassenen gerichtet wurde, lief zu den Brüdern „bis ins Durlachische". Erst als „sie einen überm Rhein ausfindig gemacht, den sie für tüchtig gehalten, den Lehrer vorzustellen und der auch Vermögen genug hat, um die andern im Notfall mit seinem Vermögen zu vertreten", ging die Siedlung vonstatten. Merck empfiehlt, zu einer Zeit vieler offener Pachtungen an die Mennoniten heranzutreten. „Sie gehen nie einzeln oder auch nur paarweise, weil immer

1) E. Gothein, J. Gg. Schlosser als badischer Beamter (Neujahrsbl. d. bad. hist. Kommission), Heidelberg 1899, S. 25 ff.

2) Die anscheinend nur kurzlebige Mennonitensiedlung in Sachsen-Weimar, deren Entstehungsgeschichte für diese Untersuchung sehr wertvoll ist, war bisher in der Geschichte der Mennoniten unbekannt geblieben. Herrn Prof. Dr. med. Hohmann-München, Urenkel eines sachsen-weimarischen Kameralpächters, der einem Mennoniten hätte weichen sollen, verdanke ich den Hinweis. — Obige Angaben stammen aus:

„Briefe an J. H. Merck von Goethe, Herder, Wieland u. a. bedeutenden Zeitgenossen . ." herausg. v. K. Wagner, Darmstadt 1835, S. 214 (Der Herzog an Merck); S. 297 (Goethe an Merck); S. 265 f.

„J. H. Mercks Briefe an die Herzogin Mutter Anna Amalie und an den Herzog Carl August von Sachsen-Weimar" herausg. v. H. G. Gräf, Leipzig 1911, S. 51, 64 ff., 192, 196 ff., 201 f.

Durch diese Nachrichten ist ein sonst nicht mehr gebotener Einblick in innermennonitische Zusammenhänge anläßlich der Ansiedelungen in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts möglich gewesen. Gräf führt betr. der Mennoniten Staatsakten an. Diese konnten nicht mehr bearbeitet werden.

wenigstens Drei sein müssen, um ihre Lehre fortzupflanzen. Auch würden sie nie bei einem Fremden eine Schuld aufnehmen." Eine größere Gruppe wurde nicht angesiedelt, obwohl Merck versicherte, „diese Leute seien mit ihrem Exempel ein Schatz in einem Lande, der nicht zu berechnen ist". George Baty, ein englischer Spezialist der Wiesenbaukunst, sachsen-weimarischer Landkommissar, ebenso die herzogliche Rentkammer waren (wie aus nicht näheren Angaben Goethes hervorgeht) bedenklich gestimmt. Die vier mennonitischen Pächter auf dem Kameralgut Zillebach bei Wasungen schildert Goethe in scharfen Worten als gerissene Geschäftsleute. Auch der Herzog wurde auf Batys Betreiben hin gegen die Mennoniten aufgebracht. Aus den vorhandenen Klagen läßt sich ein Urteil über ihre Betriebsweise leider nicht bilden. Man erfährt, daß sie Branntwein und Essig herstellten und über eine Gipsmühle verfügten. Merck soll die ihm nahestehenden Mennoniten auffordern, ihre Mitbrüder in Sachsen-Weimar „zu besserer Wirtschaft anzuhalten". Aber letzterer und der die hessische Mennonitenwirtschaft überwachende Kammerrat begutachteten: Die Eisenachische Kammer sei durch notorische Verbesserungen von seiten der Mennoniten eher in Vorteil versetzt worden. Anscheinend währte die thüringische Mennonitensiedlung nicht lange.

Die Niederlassung in Hessen-Darmstadt [1]) und Kurhessen [2]) läßt sich bis jetzt nur auf Grund von Staatsakten verfolgen. Der bekannte Jurist und damalige landgräflich-hessische Minister J. J. v. Moser war von 1773 an bestrebt, daß man „die in der Landwirtschaft und dem Futterbau erfahrenen und fleißigen Mennoniten bei künftigen leihfälligen Höfen zur Mitsteigerung einlade". Im Darmstädter Geheimrat wird 1778 nochmals beschlossen, „durch die Mennoniten fremde Industrie ins Land zu bringen, um ein gutes Exempel des Ackerbaues und der Landwirtschaft zur Nacheiferung dem Landmann zu geben". Trafen Mennoniten ein, so wurde die Versteigerung sistiert und der betroffene Hof sogleich ihnen zugesprochen. „Zum Glück melden sich 2 Mennoniten aus der Pfalz", heißt es einmal, „... die diesen Hof ... annehmen wollen, 40 Morgen Weide zu Wiesen umlegen, Stallfütterung einführen und sich nach den Regeln einer vernünftigen Hofökonomie fügen ..."

Mennonitische Wirtschaftspioniere in Nassau-Usingen [3]), wo sie seit 1773 auf-

---

1) Hessisches Staatsarchiv Darmstadt, Geh. Rats Akta Nr. 43 (1773), Nr. 31, Nr. 36 (1778). Die Darmstädter Verordnungen in Kirchen- und Schulsachen Nr. 1454, enthalten ein Ausschreiben von 1788 betr. Geburten, Kopulationen und Todesfälle der Mennoniten. Einzelheiten über menn. Siedlungen in Hessen sind an Hand der vom hess. Oberkonsistorium durch F. Herrmann herausg. „Inventare der evang. Pfarrarchive im Freistaat Hessen", Darmstadt 1920, zu erfahren. S. auch das Wenige bei Walter, Großherzogtum Hessen, Darmstadt 1854, S. 190 f. — Herrn Dr. Paul-Darmstadt, der die Regierungszeit Mosers 1772—80 behandelt, habe ich für archivalische Mitteilungen zu danken.

2) Ueber Mennoniten in Kurhessen — seit 1778 — liegen noch unbearbeitete Quellen im hess. Staatsarchiv Marburg und im Konsistorialarchiv Cassel. Kurze Mitteilungen über ihre Rechtslage bei Koppé Wittich, Handb. z. Kenntnis der kurhess. Landesverfassung und Rechte, 6, Cassel 1804, S. 489 ff.

3) In der Herrschaft Nassau-Weilburg (Sitz Kirchheimbolanden) befinden sich die Mennoniten mindestens seit 1750. Archivalische Nachforschungen hatten noch wenig Erfolg. Privatnachrichten liegen vor, so die Familienschrift „Der Neue Hof im Rothenkircher Forst" (als Manuskript gedr. Frankfurt 1919), die ich Herrn Regierungsrat Dr. Weber,

treten, hatten in dem Pfälzer Prediger Valentin Dahlem (1754—1840) ihren Führer. Sein Urenkel, Hofrat Dr. C. Spielmann-Wiesbaden, hat über ihn, der als Führer der süddeutschen Mennoniten hohes Ansehen genoß, eine Biographie veröffentlicht[1]). Dahlem war aufgewachsen in der elterlichen Pachtwirtschaft des v. Larrocheschen Guts zu Erbesbüdesheim. 1773 zog er mit seinem Stiefvater, dem Mennoniten Borkholder, auf das herrschaftliche Hofgut bei Mosbach bei Wiesbaden, seither Borkholder Hof genannt, die erste größere mennonitische Musterwirtschaft in Nassau-Usingen. Dort hatten die Bauern befohlenerweise Rat und Unterstützung zu holen. Frh. v. Kruse, der offizielle Agrarreformer des Herzogtums, gab 1783 den an Wiesbadens Grenze gelegenen Koppensteiner Hof an Valentin Dahlem in Erbpacht, auch hatte er noch fürstliche Ländereien zu bestellen. Dahlem brachte „die für viele noch giftige Kartoffel und das Wucherkraut Klee zur Verbreitung". Gelegentlich wird erzählt, wie er nach Kriegsschäden, Viehseuchen und sonstigen Störungen, durch die pfälzischen Glaubensgenossen wieder aufgeholfen bekam. Seine Unternehmerart ist zwar nicht so ausführlich bekundet worden, wie die der Dettweiler und Möllinger. Manche Einzelzüge lassen aber weitere Schlüsse zu. Dahlem hinterließ z. B. eine Menge landwirtschaftlicher Bücher, auch sorgfältig vermerkte eigene Beobachtungen über Stall- und Felderperimente. Auch sonstige Wirtschaftsverrichtungen fanden sich in allerhand Messungen registriert und in verschiedenen Manualen untergebracht. Seine Buchhaltungseinträge liegen noch vor. „Alles in seiner Umgebung beherrschte er, alles notierte er und führte Buch darüber." Sein Gutshof enthielt, wie wohl bei fast allen Mennoniten, Veredlungsbetriebe. Alle Vorzüge der nassauischen Mennonitenwirte waren bei ihm vereinigt. Ihre Stellung als Lehrer der Bauern erweiterte sich noch nach der Vergrößerung der Herzogtümer Nassau. In der „Uebersicht des Zustandes des Nassauischen nach Ablauf des ersten Jahres seiner Bildung" (1808) bemerken die Minister: „Die großen Theorien anderer Länder finden wir zwar bei uns nicht; wenige unter uns sind vielleicht

Frankfurt a. M.-Neuhof verdanke. Die Schrift enthält einen Erbleihvertrag mit Mennoniten von 1755.

Eine eigentliche Ansiedlung von Mennoniten zu spezieller Kulturförderung geschah erst in den Nassau-Usingischen Landen (Regierungssitz Wiesbaden). Seit dem Nassauischen Erbverein von 1783, d. h. der Zusammenfassung aller links- und rechtsrheinischen nassauischen Gebiete nahmen die Kulturmaßnahmen mit Hilfe der Mennoniten größere Bedeutung an. Alles nähere bei C. Spielmann, „Die Mennoniten und ihre Bedeutung für die Kultur in Nassau", Annalen des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung, Wiesbaden 1894. Hier ist auch eine Statistik von 1830 enthalten, als es im Herzogtum Nassau noch 210 Mennoniten gab. 1785 zogen 250 pfälz. Mennoniten nach Nassau-Usingen. Heute sind die Mennoniten dort ausgestorben bzw. ausgewandert. — Auf Spielmann beruht W. Wittgen, Die Mennoniten in Nassau, ihre Bedeutung für die Landwirtschaft in „Die Landwirtschaft in Nassau", Bl. f. Landwirtschaft, Weinbau und Genossenschaftswesen, Wiesbaden 1917, Nr. 13.

Die Durchsicht der Nassau-Usingischen Akten im Staatsarchiv Wiesbaden ergab für unsere Untersuchungsziele nichts wesentlich Neues.

1) C. Spielmann, Valentin Dahlem, Lebensbild eines Nassauischen Mennonitenpredigers, Sonderabdr. aus „Nassovia", Ztschr. f. Nass. Gesch. 1914. Der Bericht der Minister von 1808, aus dem das spätere Zitat über die Mennoniten Nassaus entnommen ist, wird von Spielmann in dieser und in der obigen Schrift angeführt.

selbst unterrichtet genug, um sie ganz zu würdigen. Aber in dem praktischen Teil ist dennoch Leben und Betriebsamkeit. Vorzüglich unsere Wiedertäufer gingen mit Beispiel voran. Nachbarn der Unterpfalz und mit ihr rivalisierend schreitet man überall vorwärts. Der Kleebau hat uns geholfen. Die Brache ist eingeschränkt. Die Viehzucht prosperiert."

Ueber die landwirtschaftliche Geschichte der 1784 nach Galizien gezogenen 28 Mennonitenfamilien aus der Kurpfalz konnte noch nichts Näheres ermittelt werden [1]). Ihre Gemeinde (Kiernica, östlich Lemberg) hat sich jedenfalls günstig entwickelt. Seit Galizien 1772 an Oesterreich fiel, wurden zur Hebung der niedrigen Stufe der Wirtschaft allgemein deutsche Kulturelemente hingezogen. Als die pfälzischen Mennoniten geworben wurden, stellte sich ein Ueberfluß von Ansiedlern heraus. Die Mennonitenniederlassung wurde aber trotz Bedenken der Staatsgüteradministration angeordnet. Erst 1802, dann wieder 1812, trat ein Aufnahmeverbot bezüglich Mennoniten ein, weil sie keine Militärdienste leisteten. „Sonst seien sie stille, fleißige, ihr Geschäft mit Eifer treibende Menschen." Nur dieser Fall von Intoleranz, der die Ausbreitung der mennonitischen Musterwirtschaft erschwerte, ist bekannt geworden. Sonst hat gerade die ökonomische Qualität Widerstände dieser Art überwunden. Andererseits bildete der Wehrlosigkeitsanspruch der nach Galizien gezogenen Mennoniten bereits eine Ausnahme. Alle übrigen begannen bereits nicht mehr strikte dabei zu beharren.

Die Aufnahme der Mennoniten im rechtsrheinischen Bayern [2]) hing anfänglich mit der Moorkultur zusammen. Zu diesem Zweck wurden 1802 an die 120 rheinpfälzische Familien herübergebracht. Damals hat überhaupt erst der freimaurische Kreis Max Josephs den Protestanten den Weg nach Bayern bereitet. „Die Katholische Religionsgemeinschaft sei nicht mehr ein wesentliches Bedingnis der Ansässigmachung", heißt es in einer amtlichen Verordnung, „dies sei bisher für Förderung der Industrie und Kultur von den nachteiligsten Folgen gewesen". 1802 kamen 8 mennonitische Familien ins Donaumoos. Bei Genehmigung der Niederlassung einer Mennonitenfamilie hieß es: „Die Mennoniten seien bekannter Dingen nicht nur sehr arbeitsam, sondern besitzen auch die beste Kenntnis in der Feld- und Hausökonomie, ebendahero könnte 2. mit diesem die Probe ge-

1) Die obigen Angaben sind entnommen: R. Kaindl, Gesch. d. Deutschen in den Karpathenländern, Gotha 1907, S. 51, 90, 104. Auch konnte der für das Menn. Lex. bestimmte Artikel „Galizien" von Pauls im Manuskript eingesehen werden. S. dort auch Neff, Art. „Bergthold", den ersten Prediger und Führer der galizischen Mennoniten am Ende des 18. Jahrhunderts.

2) Die erste Ansiedlung von Mennoniten im rechtsrhein. Bayern habe ich an unten genannter Stelle beschrieben auf Grund von Quellen im bayr. Staatsarchiv Neuburg a. D., unter Verwendung wertvoller Nachrichten aus F. X. Wismüller, Die Geschichte der Moorkultur in Bayern, München 1909. Dem Herrn Verfasser habe ich für die Benützung des noch ungedruckten 2. Teils zu danken. Alle Quellen und Literaturnachweise in „Die Mennoniten in Donaumoos", Christl. Gem. Kal. 1922, S. 80 ff., gedrängt wiedergegeben in Art. „Donaumoos", Menn. Lex. S. neuerdings auch H. Dettweiler, Art. „Eichstock", Menn. Lex. Herrn Oekonomierat U. Hege, Schl. Markt b. Augsburg und den Herrn Gebrüder Lichti, letztere Gutsbesitzer und Gutspächter auf verschiedenen bayr. Höfen, verdanke ich meinen Aufschluß.

macht werden, auf welchen Grad der Kultur das Moos steigen würde, fort in der Folge zu erwarten stehe, daß sich alsdann mehr Familien im Moos ansiedeln würden." Im Donaumoos hatte der ehemals kurpfälzische Landesdirektor Kling die Kultur unter sich. Er nahm in die Ackerbaugesellschaft zur Förderung der Donaumooskultivierung ausdrücklich „einen Mennoniſten" auf. Während sich für die Donaumooskolonien bald ein schweres Elend einstellte, hielt die Mennonitengemeinde geordnet und ökonomisch genügenderweise durch. Die aus verschiedenen pfälzischen Gegenden stammenden Familien hatten sich sofort zu einer Gemeinde vereinigt. Der Aelteste einer Muttergemeinde war gekommen, um das Predigtamt einzusetzen. 1808 bekam ihre Siedlung den Ortsnamen Maxweiler. „Aus 8 arbeitsamen, industriösen, sittlichen und harmonierenden Familien bestehend", hieß es amtlich, „würde ihre Kolonie eine der wohlhabendsten werden." Allgemeine Umstände haben dies nicht zugelassen. Angesichts der das gesamte Kulturwerk belastenden äußeren Verhältnisse ist der Eifer, mit dem die Mennoniten nach eigener Schule und selbständigem Unterricht strebten, um so auffälliger. Der größte Teil des Aktenmaterials berichtet über die jahrzehntelangen Bemühungen, 1832 endlich konnten sie ihr bemerkenswerterweise mit staatlichen Unterstützungen errichtetes Schul- und Bethaus einweihen. Bis 1849 unterhielten sie ihren eigenen Lehrer, dann mußte ein staatlich ausgebildeter ihn ablösen. Mitte der 1850er Jahre sind die Maxweiler Mennoniten nach Amerika zu besseren Wirtschaftsmöglichkeiten ausgewandert. Aehnlich war das Schicksal der anderen größeren bayrischen Mennonitensiedlung Eichstock bei Dachau. In dessen Nähe ließen sich seit 1818 ca. 35 Mennonitenfamilien pfälzischer, badischer und elsässischer Herkunft nieder. Je 2—6 Familien bewirtschafteten Einzelhöfe und Weiler, meist als Eigentümer. 1844—56 zog etwa die Hälfte ebenfalls nach Amerika. Der Rest blieb seßhaft oder verbreitete sich im übrigen Bayern.

In dem später bayrisch gewordenen fränkischen Gebiet hatten sich seit der ersten Ansiedelung mennonitischer Musterwirte Gemeinden zu Bildhausen und Mönchshof bei Schweinfurt (um 1770) gebildet. Sie hatten sich ebenfalls um ein eigenes Bethaus religiös organisiert, anfänglich von pfälzischen Brüdern bedient. Auch von hier aus wanderten viele in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Amerika aus.

Der bayrische Einwanderungskommissar in Heidelberg hatte das Interesse der Mennoniten auf die säkularisierten Klostergüter gelenkt. Sie konnten billig erworben werden. Familienüberlieferungen nach war es der Regierung Montgelas darum zu tun, gerade die Mennoniten auf Klostergüter zu bringen; die klerikale Partei wollte deren Weiterbewirtschaftung verhindern. Die mennonitischen Einwanderer erwarben die Güter bedenkenlos, ungeachtet des von den Priestern herabgewünschten Unsegens. Die den bayrischen Mennoniten noch lange Zeit entgegengebrachte populäre Abneigung stützte sich wohl auch darauf. Doch hat sich, wie schon öfters vermerkt, gegen die mennonitischen Eindringlinge noch überall eine Gegenströmung gezeigt. Je günstiger sich die mennonitischen Wirtschaftler entfaltet haben, desto mehr wurden sie unter den verschiedensten Motivierungen angegriffen. Der kirchliche und allgemein gesellschaftliche Gegensatz war

noch lange vom historischen Ausnahmerecht gegen die „Ketzer und Sektierer" genährt und bot ein brauchbares Mittel, unter Umständen den wirtschaftlichen (d. h. hier meist den Pacht-) Konkurrenten unschädlich zu machen. Im „Allgemeinen Anzeiger der Deutschen" (Gotha 1807) wurde angesichts der den süddeutschen Mennoniten eröffneten bürgerlichen Gleichstellung noch einmal ein öffentlicher Streit ausgetragen. In der ökonomisch gestimmten Auseinandersetzung trat entscheidend die Sympathie offizieller Kreise für die mennonitischen Musterwirte hervor. Im allgemeinen hat andererseits die Achtung, die ihre Lebensart aufnötigte, jene Erscheinung abgeschwächt, die als Parallele zum Antisemitismus erscheint, so sehr sind die Mittel und gelegentlichen Argumente die gleichen. Allmählich bewirkte auch das Aufhören (Aufgeben) des Privilegs (Prinzips) der Wehrlosigkeit ein Verwischen der mennonitischen Abgrenzung. Die der Musterwirtschaft entspringende Wohlhabenheit hat für den größten Teil, wenn nicht die Aufgabe des mennonitischen Bekenntnisses, so doch Verweltlichung und Verkirchlichung bedeutet, entsprechend der allgemeinen religiösen Entwurzelung. Soweit zu beachten war, blieb die in mennonitischer Tradition verankerte Wirtschaftsqualität erhalten.

Die Frage nach den Ursachen der mennonitischen Musterwirtschaft wäre zweckmäßig wohl auch vor dem Horizont des *schweizerisch-amerikanischen* Mennonitentums zu erörtern. Es erwies sich jedoch zur Zeit unmöglich, den mennonitischen Farmertypus des Näheren darzustellen. Indessen stehen untrügliche Beweise für dessen qualitative Höhe allgemein fest, in Geschichte und Gegenwart. Lancaster County, Pennsylvania — älteste Siedlung der schweizerisch-pfälzischen Mennoniten — oder eine ihrer neueren Niederlassungen, z. B. Woodford Co., Illinois, sind nicht weniger berühmt als die Stätten ihrer europäischen Vorfahren. Darüber kann gelegentlich ein Bild gegeben werden. Es wäre aber *methodisch* viel wichtiger, auf europäischem Boden die wirtschaftliche Entwicklung emigrierter Schweizer Bauern *katholischer* Konfession untersuchen zu können. Dabei müßte die Voraussetzung eines gleichen politischen Schicksals vorliegen, um die Einwirkung der andersartigen religiösen Orientierung messen zu können. Eine solche Untersuchungsmöglichkeit war nicht aufzufinden. Der folgende Rückblick muß sich deshalb auf die bisher erkannten Tatsachen beschränken, was zu einem vorsichtigen Urteil führen mag.

Rückblick.

Von verschiedenen Punkten aus wäre ein Fazit zu ziehen. Die Frage nach den Ursachen der ökonomischen Qualität hat von vorneherein über den bisherigen Ausführungen gestanden; ihre Beantwortung interessiert hier vor allem.

Das wirtschaftliche Gebaren des ursprünglichen schweizerischen Stammes bot ein nur wenig ausreichendes Beobachtungsfeld, doch konnten hier auffällige ökonomische Tugenden nachgewiesen werden.

Die Täuferemigranten, d. h. die „elsässischen" und „pfälzischen" Mennonitengemeinden gaben ein deutlicheres Relief ab. Dabei trat das religiöse Bekennen weniger lebhaft hervor, anscheinend weil es nicht mehr wie ehedem durch Unfreiheit

und besonderen Gewissenszwang provoziert wurde. Die soziologischen Spannungen, die das Täuferbekenntnis bisher begleitet haben, hatten sich verringert. Für die Emigranten wurden sie sozusagen legalisiert durch öffentliche Belastungen aller Art, bis zu einem gewissen Grade konnten sie also privilegierterweise ihren Prinzipien nachleben. Nur ein Propagandaverbot war in Kraft. Der innere Einfluß, den dieses haben mußte, liegt nicht klar zutage. Im allgemeinen ist eine Vernachlässigung der religiösen Tradition, eine „Entfesselung" aus ihr, erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts nachzuweisen. Die Freiheitsfolgen der französischen Revolution, dann die Aera Napoleons haben darauf hingewirkt, nachdem wachsende Wohlhabenheit den Boden bereitet hatte.

Die Untersuchung nach etwaigen glaubenspsychologischen Momenten der mennonitischen Musterwirte wird durch den Emigrantencharakter, der auch den Juratäufern anhängt, erschwert. Die gleichfalls religionssoziologisch bedingte Erscheinung der Emigration an sich — letzten Endes im Anspruch der Wehrlosigkeit wurzelnd — hat mit einer glaubensmäßig begründeten Wirtschaftsgesinnung nichts zu tun.

Der dogmenfremde unliterarische Charakter, der gerade die bäuerlich-einfachen Schweizer Brüder (trotz ursprünglich intellektueller Führerschaft!) auszeichnet, hat auch seelsorgerliche Dokumente irgendwelcher Art nicht zustande kommen lassen. Der agrarische Typus weist keinen Richard Baxter auf, der in Max Webers Abhandlungen als literarischer Vertreter der „Puritaner" auftreten konnte. Die wenigen „Ordnungsbriefe", die vorliegen, haben in ihrer Art nichts mit einem „Christian Directory" gemein.

Welche religiös-sittlichen Züge der Schweizer Brüder sind zu den Handlungsweisen innerhalb einer kapitalistischen Ordnung überhaupt in Beziehung zu setzen?

Die Herrschaft des bloßen Erwerbstriebs wurde von Anfang an verworfen. Heute noch werden in bestimmten Mennonitenkreisen vollem Ausleben erwerbswirtschaftlicher Kräfte Schranken geboten. Im täuferischen Prinzip der Absonderung von der „Welt" wurde zu einer Zeit sich allgemein durchsetzender geldwirtschaftlicher Tendenzen die „Idee der Nahrung" geradezu zur Norm gesetzt. Die Gemeindezucht konnte ihr Geltung verschaffen. Bäuerlich-kleinbürgerliche Vorstellungen wurden durch die christliche Lehre der Demut und durch fortwährende Ermahnungen zur Einfachheit gestärkt. Die biblische Kritik am Zinsnehmen, die Erwartung, Christen dürften nur das Hauptgut zurückfordern, „Regeln der Liebe" sollten walten, Leihen müsse christliche Nothilfe sein — all dies sind dem Vollkommenheitsstreben immanente Forderungen der Liebe, die als Organisationsprinzip aufgestellt wurde. Ein Liebeskommunismus wurde wenigstens angestrebt, wenn er auch im schweizerischen Stamm nicht geordnet ausgebildet wurde. Ethische Postulate, die hierin wurzelten, waren jahrhundertelang die Tafeln der täuferisch-mennonitischen „Gemeinde Gottes". Sie haben ein rücksichtsloses wirtschaftliches Selbstinteresse mindestens begrenzen müssen. Agrarische Selbstgenügsamkeit gab die Lebensschablone ab. Zu ihrer Konservierung trug die Zuchtordnung der Gemeinden umsomehr bei, als letztere klein und übersichtlich blieben. In ihrem Erfolg war die Beibehaltung des landwirtschaftlichen Berufs das langwierigste Ergebnis. Aus der

amischen Gruppe stammen Zeugnisse vom Jahr 1752 [1]), wonach „ein Bruder oder Weltmann", der seine Pacht erneuern wolle, nicht überboten werden dürfe. Auch soll sich keiner der Brüder unterstehen, einem der eine Pacht sucht, „den Handel bös zu machen und die Verlehnung zu verteuern". Um der Liebe willen sei also die Konkurrenz auszuschalten. Wer dagegen handelt, „solle nicht unbestraft bleiben". Auch ist gleichzeitig abgeredet worden, „kein Bruder solle sich unterstehen, etwas Großes ohne Rat zu leihen (pachten) oder Schulden machen, die Gemeinde damit zu beschweren oder Last und Schande aufzulegen oder Geld zu leihen für Großhandel zu betreiben ohne Rat". Darnach waren im wirtschaftlichen Verhalten der Einzelnen bereits Abweichungen von bisher befolgten Geboten eingetreten. Um so auffälliger ist denn auch, wie in den wenigen bekannt gewordenen „Ordnungsbriefen" eine Verallgemeinerung, d. h. Schwächung der die wirtschaftliche Sphäre berührenden Bestimmungen eintritt.

1779 heißt es in den Beschlüssen der Diener und Aeltesten der Genannten nur noch in einem Punkt [2]): „Es sollen sich keine Brüder im Kaufen, Bauen oder sonstigen großen Hantierungen oder unnötigen Wucherhändel ergehen ohne Rat, Wissen oder Bewilligung der Aeltesten." Zu beachten ist, daß religiöse Einkleidungen wirtschaftlicher Gebote und Verbote nunmehr völlig fehlen. Die Mahnung, immer erst den Rat der Aeltesten zu hören, ist ein bis dahin versperrter Weg zur Emanzipation. Evt. machten sich auch Bestrebungen zur Sicherung vor einer Art Solidarhaft geltend. Vom Zinsnehmen und Zinsgeben wird nicht mehr geredet. Die Bedrückung durch das Retraktrecht hat, wie geschildert, gerade auch Angehörige der strengsten Gemeinden zu Geldverleihern gemacht. Allem nach haben solche Situationen die Differenzierung mennonitischer Verhaltungsprinzipien gefördert. Spezielle Dispensationen fanden sich nirgends, Anpassungen gingen stillschweigend vor sich. An der Wende ins 19., ins Emanzipationsjahrhundert, setzte die Abwendung am stärksten ein. Bereits die Ibersheimer Beschlüsse [3]) von 1803 und 1805 enthalten bezeichnenderweise keine einzige Regelung, die das geschäftliche Verhalten direkt angegangen hätte. Zwar wurde der Gemeindezucht keine Kompetenz ausdrücklich abgesprochen. Es ist nur so, daß sich die Artikel allein nur mit dem äußeren Gehaben der Glieder befassen. Das rein wirtschaftliche Verhalten wurde faktisch an die Stelle sittlich indifferenter Mitteldinge geschoben.

Andere Einhegungen unter dem Gesichtspunkt der „Einfältigkeit in Christo" haben ihrerseits von Anfang an die mennonitischen Wirte beeinflussen müssen. Z. B.

1) „Ein Ordnungsbrief, der zu Stein-Selz ist gemacht worden", 1752. Wie zu vermuten steht, betraf er nur elsäss. Gemeinden. (Archiv des Menn. Lex.)

2) „Abreden der Diener und Aeltesten aus vielen Orten und Landen in der Versammlung zu Essingen b. Landau", 1772. Es waren 19 Gemeinden vertreten u. a. Colmar, Markirch, Zweibrücken, Darmstadt, Durlach. — Ebenda.

3) Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805 unter der Leitung Valentin Dahlems, urschriftl. im Archiv d. Menn. Lex., zu einem Teil wiedergegeben durch Neff, Menn. Bl. 1907, S. 51 ff., 60 ff. „Bruder Jonas, der Mennonit", hrsg. vom Verfasser des Fürsten v. Schwabenburg oder der neuesten privatisierenden Fürsten, 2 Teile, Rom 1805, bietet eine bemerkenswerte Charakterisierung des pfälzisch-hessischen Mennonitentums. In II, 147 ff., wird der Ibersheimer Konvent besprochen.

wurde nur eine Kleidungsweise geduldet, die „nicht unordentlich nach der Weltweis" war, weil man sich der „Niedrigkeit und Demut" zu befleißigen habe. Auch „alle Mißbräuche, als Tabakrauchen oder Schnupfen u. dgl. sollen unterlassen werden." Trunkenheit, Völlerei wurden bestraft. „Ball, Tanz, Kartenspiel und Komödien" werden verworfen. Die Aeltesten der einen Gemeinde wurden unter die Aufsicht der Aeltesten anderer Gemeinden gestellt. Diese (Ibersheimer) Beschlüsse bekunden, daß auch die bis dorthin durch die Gemeinde kontrollierte Nüchternheit und Enthaltung nachgelassen hatte. Daß aber „die Stillen im Lande" bei der strengen Lebensführung bis zur Wende ins 19. Jahrhundert (wie dies manches beweist) verblieben, bedeutete Erhaltung der Arbeitskraft, Ersparung von Geldmitteln, d. h. ein „asketischer Sparzwang" (Max Weber) herrschte, der das Betriebskapital verbessern und erhöhen mußte. Fleiß, Tüchtigkeit, Ordnungsliebe, Redlichkeit, deren Wahrung unter Kontrolle stand, bewirkten eine eigenartige Lebensmethode, die Armutsidealismus oder mystische Abkehr ausschloß. Das der „Gemeinschaft der Heiligen" innewohnende Vollkommenheitsstreben blieb nicht bei bloßen Frömmigkeitshandlungen. Im Diesseits, als einer von Gott gesetzten Aufgabe, sollte jeder einzelne, erfüllt von den Liebesgeboten Christi, abgewandt von aller Aeußerlichkeit, apolitisch, unmilitärisch gesinnt, seinen Werktag erfüllen. Es ergab sich eine „innerweltliche Askese", die sich von jener, die Max Weber im Calvinismus nachwies, nicht nur im religiösen Vorstellungsgrund wesentlich unterschied. Da dieser Rückblick, von Vergleichen und Theorien möglichst unbeirrt, allein nur die Entwicklung des Agrarmennoniten ins Auge fassen soll, sei bloß angedeutet: Die dem Täufertum der Schweiz verglichen mit allen anderen Sektentypen am mächtigsten innewohnende Tendenz sozialer Absonderung gab der innerweltlichen Betätigung eine starre konservative Richtung. Diese ging augenscheinlich aus den besonderen schweizerischen Verhältnissen am Anfang des 16. Jahrhunderts hervor. Das immer üblicher gewordene Kriegsgewerbe der Schweizer — das Reislaufen — hatte das Bauerntum erschüttert, das Landvolk aus dem Althergebrachten gerissen. Das „Geld" spielte eine bisher nicht gekannte, immer größer werdende Rolle. Auf diesem allgemeinen Hintergrund erhob sich der radikale Pazifismus der Täufer, was in ihren Kreisen faktisch zur entschiedensten Konservierung des „bewährten Alten", zur Sicherung rein bäuerlicher Lebensgewohnheiten führen mußte. Der täuferische Sinn zur Restitution des Urchristentums war, im Protest gegen die um sich greifende Auflockerung des Herkommens erfüllt von den Vorstellungen agrarischer Selbstgenügsamkeit. Auf städtischem Boden hatte das Täufertum zeitlich unbedeutende, bald ausgerottete Wurzeln geschlagen. Die calvinisch-puritanische Ethik ist unter anderen Aspekten auf städtischem Boden entstanden. Reichtumserwerb in majorem gloriam Dei, das Streben nach dem Profit als einem Kennzeichen von Gottes Segen widersprach der täuferischen Art in jedem Betracht. Die bäuerliche Verwurzelung allein hat in die innerweltliche Askese der Täufer einen Einschlag geliefert, der sie, radikaler als je bei anderen „puritanischen" Gruppen, vom Gewinnstreben abziehen mußte. Und doch bekam ihre wirtschaftliche Entwicklung im Laufe der Zeit sogar vorbildlich gepriesene ökonomisch-rationale „kapitalistische" Züge. Diese wurzeln in verschiedenartigen Komplexen. Die dem Gewinnstreben abgewandte Haltung ist

erst in langwierigen Etappen verändert worden. Daran hat — in welchem Grade ist nicht abzuschätzen — die religiös gepflegte methodische Lebensführung, die direkt auf Rationalismus hinstrebte, mitgewirkt. Auch noch weitere religiös bedingte Momente haben unbeabsichtigterweise dazu beigetragen. Aeußere Elemente traten zu diesen nicht ohne weiteres augenfälligen Ursachenreihen noch hinzu. Zunächst seien einige weitere „inneren" Beziehungen des Mennoniten zu seiner Wirtschaftsart genannt.

Der religiös motivierte Verzicht auf jedwede öffentliche Betätigung (dem die politische Deklassierung der Täufer zur Seite trat) bedeutete die Konzentration in unmittelbar wirtschaftlicher Arbeit. Der landwirtschaftliche Beruf wurde als gottgewollt und Gott wohlgefällig zur Spezialisation, die noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts anhielt. Infolge der Verwerfung des Kriegsdienstes blieben die Söhne ungestört ökonomisch interessiert.

Das Laienpredigertum schuf Führer von starker Autorität, die über das Religiöse hinaus, zum Beispiel bei Auswanderungen, eine organisierende Stellung einnahmen. Die Prediger gewährleisteten einen Bildungsstand. Zwar stellten die einfachen „kirchlichen" Gebräuche keine höheren Ansprüche, aber ihre Betätigung hob die Träger von Gemeindeämtern weit über die bäuerliche Umgebung hinaus. Oft wurde ihre Kunst der Bibelauslegung gelobt und über die gelehrte Exegese der Geistlichen gestellt. Die patriarchale Würde der Aeltesten und Prediger fußte nicht nur in der Gemeindezucht. Sie sprachen auch bei der ehelichen Verbindung der Gemeindeglieder mit. Der sog. Taufunterricht, d. h. die zur Aufnahme in die Gemeinde entscheidende Vorbereitung der Heranwachsenden, lag in ihrer Hand. Die Mennonitengemeinden waren ein in sich streng kontrolliertes Gebilde, man könnte sagen, ein religiöser Sippenverband. Die Kindererziehung der mennonitischen Familien wird als streng und unnachsichtlich geschildert. Die Autorität des Vaters war erhöht durch die autoritäre Herrschaft des Gemeindevorstehers.

Die benachbarten Kirchenchristen waren religiös unvergleichlich weniger straff organisiert. Der Mennonit, zumal bei der Vereinzelung seines Auftretens, galt für die Fremden als Individualist. (In dem Gebundensein an die Vorschriften seiner Gemeinde war er faktisch ein solcher nur bis zu einem gewissen Grade.) Durch die Zurückhaltung der Mennoniten nicht nur von der Kirche, sondern von jeder Geselligkeit (Wirtshausbesuch), durch den Ruf ihres sittlichen Verhaltens, ihrer Freigebigkeit, als „Ketzer" geheimnisvoll beurteilt, Menschen, die von der Wiege bis zum Grabe ohne Sakramente auskommen konnten, lebten sie für die Allgemeinheit in einer seltsamen Sphäre. Wechselbeziehungen solcher Art isolierten auch ihre wirtschaftliche Existenz. Von „Nachbarschaft" unabhängig und unbeeinflußt, wurden kluge Köpfe um so eher zum unbekümmerten Experimentieren angeregt, wobei ihre vorwiegende Position als Pächter hinzuhalf.

Nicht nur solche, die Prediger unter ihnen waren — welche Chance jeder haben konnte — hatten ihre Bibel als Mittelpunkt einer geistigen Schulung. Von der rein glaubensmäßigen Stellung derselben als dem Gotteswort abgesehen war sie ein Spiegel verschiedenster Menschenschicksale, eine Hilfe zur Lebensmeisterung. In mancher alten Mennonitenbibel lassen Inschriften und Zeichen des Gebrauchs auf

den Eifer ihrer Lektüre schließen. Dies hat jene selbständigen, selbstbewußten geistigen Charaktere schaffen helfen, von welchen durch Dritte über Mennoniten oft die Rede ist. Zur ökonomischen Kräftigung trug auch bei ihre Beschränkung der Feiertage auf die Sonntage und allerhöchsten christlichen Festtage. Die Mennoniten waren diejenigen Christen, die sich mit den wenigsten Feiertagen begnügten. Gelegentlich wurden sie als „Störer heiliger Festtage" gemaßregelt. Die ungewöhnliche Strenge ihrer Sonntagsheiligung wird oft hervorgehoben. Die Gemeinden kamen abwechselnd auf einzelnen Höfen zusammen, wo auch die Mahlzeiten gemeinsam eingenommen wurden. Es war zugleich eine landwirtschaftliche Versammlung, eine günstige Austauschmöglichkeit von Wirtschaftserfahrungen, worüber ebenfalls gelegentlich berichtet wird.

Die pfälzischen Agrarreformer, die auch nach den Ursachen der mennonitischen Wirtschaftsqualität suchten, haben zwar nicht nach religionssoziologischen Zusammenhängen geforscht, ihnen fielen aber doch auch Beziehungen auf, die in der täuferischen Art wurzelten und nicht ökonomisch-historischer Natur waren.

„Die wechselseitige Hilfe, wodurch einer den andern unterstützt", die J. C. Medicus[1]) bei pfälzischen Mennoniten feststellt, ist damals auch als spezielle Organisation geschildert worden: „Si l'un d'eux a des besoins, il reçoit des secours d'une caisse destinée à l'assistance commune, fermée de leur cotisation volontaire" berichtet Ch. H. J. Morel[2]) von den Juratäufern. Bridel[3]) weiß, daß sie einem, der durch eigene Nachlässigkeit nicht vorwärts komme, zu drei verschiedenen Malen wieder aufhelfen. Die Bedeutung dieser Institution liegt auf der Hand. Wie gerade die Entwicklung ursprünglich liebeskommunistischer Tendenzen zu solidarischen Einrichtungen eine rationale Gestalt annahm, ist schon mitgeteilt worden. Es sei noch einmal erinnert, wie sie 1632 im Züricher Gebiet an ihre Armen Land verliehen. „Daß in der Gemeinde Gottes kein Bettler gefunden werde", lag im besonderen noch in der Verantwortung der Aeltesten. Produktive Fürsorge, nicht Almosenpflege wurde geübt. Man kann sagen, daß der „Bruderschaftskredit" auf religiöser Grundlage die Gemeinde schließlich zu einer Unterstützungsgenossenschaft machte, die das Wesen des Personalkredits aufs höchste vollendete und dies zu Zeiten, die ländliche Kreditpflege nicht kannten. Praktisch ging es auf einen Kapitalzusammenhalt und Kapitalausgleich der mennonitischen Betriebe hinaus, was ihre Position stärken mußte. Oft wird auch auf die unter ihnen besonders ausgebildete gegenseitige Hilfeleistung bei außergewöhnlichen Arbeitsverrichtungen hingewiesen.

Der spätere Direktor der Donaumooskultur, Kling, hat 1779 in seiner „Freundschaftlichen Unterredung mit dem Landmanne in den kurfürstlich pfälzischen Landen ..." eine interessante Wurzel der mennonitischen Wirtschaftsqualität ange-

1) J. C. Medicus, Ueber die bloß praktischen Beispiele, „Bemerkungen der kurpfälz. Phys. Oek. Ges. 1773", Lautern 1775, S. 215.

2) Ch. J. Morel, Abrégée de l'histoire .. du ci-devant Evêché de Bâle, Straßburg 1813, S. 275.

3) Bridel, Reise durch eine der romant. Gegenden der Schweiz, Gotha 1789, S. 170 f.

führt. Daß „die Wiedertäufer es im Feldbau sehr weit gebracht haben", sei eine Folge ihrer Reisen und Dienste in fremden Provinzen. Selbst die Reichsten würden ihre Söhne nicht bei sich behalten. „Sie müssen anderswo als Knechte dienen und da fremde Vorteile, fremde Gegenden und fremde Bauarten kennen lernen." Der „wandernde Handwerksbursche" in der Landwirtschaft ist heute, da man auch eine landwirtschaftliche Lehrlingsprüfung kennt, zur allgemeinen Erscheinung geworden. Die ursprüngliche Vorstellung und Voraussetzung bei den Mennoniten war die Verbundenheit in dem gegenüber der „Welt" abgegrenzten mennonitischen Volk Gottes. In wieviel Familien und Gemeinden auch verteilt, bot es eine gleiche religiöse Heimat überall. Davon spricht jeder Brief aus der alten Zeit. Die dem scharf gewahrten Mischehenverbot entspringende Verwandtschaft und Verschwägerung aller Glieder (die „Vetternschaft"), wiederum die Beschränkung der Gattenwahl in dieser Hinsicht, förderte die lebendigen Beziehungen, die auch immer wieder in die schweizer Heimat zurückführten und sich mit jedem neuen Siedlungskreis vergrößerten. Maßnahmen der Unterdrückungspolitik haben die mennonitische „Binnenwanderung" noch intensiviert. Verglichen mit den bodenständig verharrenden ländlichen Schichten war jener geographisch oft weit reichende Familienkonnex gerade in der Epoche des Umbruchs der agraren Kultur ein hervorragender Förderungsfaktor der Einzelwirtschaften.

Die rein ökonomisch-historische Kausalverkettung der mennonitischen Qualitätswirtschaft wurde öfters berührt. Zeitgenossen der höchsten mennonitischen Wirtschaftsblüte haben schon Vermutungen in dieser Hinsicht angestellt, so wegen der kulturellen „Mitgift" der Emigranten. Jung-Stilling[1]) z. B. erklärt den Umstand, daß „die schweizerischen Mennoniten" in der Kurpfalz um ca. ein Drittel teurer pachten könnten, so: „... Diese Leute sind in der Schweiz besonders in den Gebirgen von jeher dazu abgerichtet worden, auch die allerödesten Gegenden zu benutzen und sich auf einem kleinen dürren Fleck Erde zu ernähren." Dieses heimatliche „Abrichten" ist bezüglich Viehzucht und Düngungskunst näher beschrieben und dabei festgestellt worden, daß in diesen den Emigranten traditional anhaftenden Vorzügen der Schlüssel zu den wichtigsten Fortschritten lag. Nicht gelungen ist der Nachweis etwaiger Kulturübernahmen aus den Niederlanden, dem großen und ältesten landwirtschaftlichen Kulturvorbild der neueren Zeit, wohin die Exulanten Fühlung hatten. Entscheidend waren jedenfalls die aus der Schweiz mitgebrachten, durch treue Ueberlieferung gepflegten Kenntnisse und Fähigkeiten einer Bauweise, die in den von Natur fruchtbareren Landstrichen zu um so höheren Erfolgen führen mußten.

Dem Naturforscher J. C. Medicus[2]), der einen scharfen Blick für privatwirtschaftliche Dinge hatte, schien es klar, daß der auf den Mennoniten lastende poli-

1) „Von den Vorteilen, die den Fürsten durch die ausübenden Kameralwissenschaften zufließen. Einladungsschrift bei dem Antritte des Lehrstuhles der ausübenden Kameralwissenschaften auf der hohen Kameralschule zu Lautern, von J. J. Hr. Jung, neu berufenen Lehrer der Landwirtschaft, der Kunst-Handlungswissenschaft und Viehartzneikunst daselbst." Abgedruckt in „Rheinische Beiträge zur Gelehrsamkeit", II. Jahrgang, 1. Bd., Mannheim 1778, S. 49 ff., 58 f.

2) J. C. Medicus, Ueber die bloß praktischen Beispiele ...., a. a. O. S. 216

tische Druck sie zu größerer Rührigkeit bringen mußte. Insbesondere in ihrem Ausnahmerecht sah er ein Agens. „Das sonst bekränkende und den Regeln der Menschheit schnurstracks zuwiderseiende Verbot des Güterankaufs, wenigstens ohne Vorbehalt eines langwierigen Auslösungsrechts, hat sie von der Vielheit der Aecker bewahrt. Sie vermochten auf ihre wenigen Güter destomehr Fleiß und Nachdenken verwenden. Der gepreßte Mennonit wurde daher in einem Dorfe reich und wohlhabend, während derzeit seine Nachbarn, die mehr begünstigten Bauern, entweder in ihrem ersten Vermögenszustand blieben oder gar verdarben." 1796 in seiner Abhandlung über Futterbau [1]) erklärte er die vorteilhafte Kleebauweise eines Mennoniten, der sich darin spezialisiert hatte, gleichfalls damit. „Da (alle) eigentümlichen Güter, so die Mennoniten kaufen, ein dreijähriges Auslösungsrecht haben, so bleibt ihnen nichts, als jenes, was sie übersilbern . . ., folglich sind ihre eigentümlichen Güter sehr teuer erkauft . . .", darum, meint er, sind sie gezwungen, herauszuwirtschaften, was nur möglich ist. Bei der Retraktfrage ist immerhin zu bedenken, daß sie nur einen Teil der in der Kurpfalz wohnenden Mennoniten betraf, allerdings, soweit zu ersehen ist, gerade in den Bezirken, welche die mennonitische Bauart als Vorbild erscheinen ließen. Sicher aber mußten die speziell auf die Mennoniten gelegten Abgaben eine vermehrte Betriebsamkeit herbeiführen. Der Umstand, daß sie, in wohl überwiegender Zahl, Pächter waren — die womöglich zukauften, — trug schon Voraussetzungen in sich, welche individuelle Wirtschaftsweise und Kapitalrechnung nahelegten.

Das Produkt dieser mannigfachen Faktoren, die mennonitische Musterwirtschaft, ist in allen nur erfaßbaren Seiten vorgeführt worden. Nur eines war nicht mit gleichbleibender Sicherheit nachweisbar: Ob nämlich die technisch-rationale Gestaltung ihrer Produktion auch stets unter den Prinzipien der Rentabilität gestanden hat. Prof. Werner Wittich [2]) hat Täuferhöfe im schweizerisch-elsässischen Juragebiet beobachtet und geäußert: „Ihre Wirtschaft sei keineswegs kapitalistisch, sondern eher technisch-rationell." Ihre Ethik weise keine „besonderen Zusammenhänge mit rationeller-kapitalistischer Gesinnung auf". Ihre Wirtschaft sei ganz beherrscht von den Vorschriften ihres religiösen Bekenntnisses, weshalb sie auch noch vielfach natural- und gemeinwirtschaftliche Züge aufzeige.

Was Professor Wittich ohne nähere Beispiele ausführte, erinnert an die Züge der ursprünglichen Schweizer Brüder, was nicht wundernimmt, denn die von ihm betrachtete Gruppe ist die konservativste geblieben. Der Vergleich ihrer ursprünglichen Art mit jener, wie sie aus den Darstellungen über die Emigranten hervorgeht, hat gezeigt, wie ihr wechselndes Schicksal sie nicht nur ökonomisch verändert hat.

Die Entwicklung, die vorliegt, war die allmähliche Ueberwindung einer geradezu organisierten Hemmung kapitalistischer Tendenzen. Aber selbst urchristliche Vorstellungen haben (unbeabsichtigt) die wirtschaftliche Entwicklung begünstigt, vornehmlich auf dem Wege der Liebesverbundenheit und hieraus ent-

1) F. C. Medicus, Ueber die wahren Grundsätze des Futterbaues . ., Leipzig 1796, S. 18 ff.

2) Briefl. Mitteilungen von Herrn Prof. W. Wittich-Bergheim vom 28. Oktober 1923.

springender Verpflichtungen. Verfolgungsdruck, Ausnahmemaßnahmen und andere äußere Tatsachen haben mehr und mehr mit der einer wirtschaftlichen Entwicklung fremden Gesinnung aufgeräumt, ja schließlich geradezu zur vorbildlichen Betätigung des ökonomischen Fortschritts hingeführt. Der rechenhafte Charakter des öfters festgestellten buchführenden mennonitischen Landwirts bereits am Ausgang des 18. Jahrhunderts besagt alles. Jener § 1 der Thaerschen Grundsätze, daß „die Landwirtschaft ein Gewerbe sei, welches zum Zweck hat, durch Produktion zuweilen auch durch fernere Bearbeitung vegetabilischer und tierischer Substanzen Gewinn zu erzeugen oder Geld zu erwerben", steht im denkbar schroffsten Widerspruch zur alttäuferischen Gesinnung. Jeder der oben beschriebenen mennonitischen Wirtschaften im 18. Jahrhundert hätte er als wörtliches Programm entsprochen, Jahrzehnte, bevor ihn Thaer formuliert hat.

Die Erscheinung der innerweltlichen Askese allein kann diese Entwicklung nicht erklären, dafür ist der täuferische Charakter ein zu komplexer. Der Kulturhistoriker Riehl soll angesichts der pfälzischen Mennoniten einmal von ihrem mystisch-rationalen Sinn gesprochen haben. Darin mag man eine Zusammenfassung der merkwürdigen Veränderung ihrer Tradition sehen. Sie ist durch eine Formel nicht zu erklären.

Es zeigt sich überhaupt, wie unmöglich und wie unbrauchbar es ist, entweder von einem Kausalmonismus im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung zu sprechen oder auch nur von dem absoluten, stets siegreich sich durchsetzenden Reichtumstrieb, oder von einem Kausalmonismus in der Zurückführung auf die durch ideelle Momente, innerweltliche Askese u. ä. bestimmte Lebensführung — der übrigens Max Weber ferne lag. Vielmehr ist die ökonomische Existenz und Qualität des agrarischen Täufertums das Ergebnis mannigfaltiger Einflüsse. Unter ihnen fällt dem religionssoziologischen Moment von allem Anfang an allerdings eine wesentliche Rolle zu.

Regiſter.

Abendmahlsgemeinde 52
Abſonderung 34
Abtriebsrecht 95
Ackerbau 101 ff.
„Aelteſte zu den Armen" 45
Amneſtie 72 ff.
Amann 74
Amiſche Brüder 54, 74
Anglomanie 129
Armenfürſorge 90
Ausbreitung des Täufertums 12, 21
Auslöſungsrecht 92 f.
Ausmärker 91 f.
Ausnahmegeſetze 55 f.
Auswanderung 70 ff.
Ausweiſung 55 f.

Baden-Durlach 37, 88
Bann 51 ff.
Bauernkrieg 13
Baty 131
Bayern133 f.
Bedürfnisloſigkeit 50
Befreiungsgelder 82
Beiſaſſe 89
Bekämpfungsmaßnahmen 55
Bekehrungsverſuche 55 ff.
Bergpredigt 8, 36
Bern 69
Beſteuerung 82 ff.
Bibelüberſetzung 57
Binnenmoral 36
Blaurock 35
„Blutgeld" 41
Bockelſon, Jan van Leyden 19
Branntweinbrennerei 113 ff.
Breitinger 61, 65
Brödli 49
Bürgerrecht 99

Calvin 4
comissie tot de buitenlandsche Nooden 70
cuius regio, eius religio 80

Dahlem 132.
Dettweiler 127 ff.
Diener am Wort 17, 37
Diener der Notdurft 17
Doopsgezinde 3 ff., 68 ff.
Dreifelderwirtſchaft 107 ff., 111 ff.
Duldungsregal 88
Dung 111
Düngerwirtſchaft 118 ff.

Ehe 20, 59
„Ehemeidung" 53 ff.
Eheſchließung 91
Egli 65
Eidablehnung 40 f.
„Elſäſſiſcher" Mennonit 101ff.
Elſaß 75 f., 101 ff.
„Engliſcher" Ackerbau 129
Erasmus 27
Erwachſenentaufe 31 ff.
Eſparſette 124 ff.

Familienleben 108
Feldgraswirtſchaft 101 ff.
Flachsbau 119 f.
Franck, Sebaſtian 6
Freiwilligkeitsgemeinde 86
Friedrich I. von Preußen 68
Fruchtwechſelwirtſchaft 129
Fußwaſchung 45 f.

Galeerenſtrafe 55 f., 71
Galizien 133
Gebet 48
Gefährdung der Staatsſicherheit 69 7
Geldſtrafen 60
Gemeindeämter 37
Gemeindejuſtiz 41 f.
Gemeindezucht 18, 38 ff., 52 ff.
Gemeinſchaft der Heiligen 51
Gewiſſensfreiheit 42
Glaubensfreiheit 42
Goethe 130
Gottesdienſt 48
Gugenmus 116
Gütergemeinſchaft 43
Güterkauf 93 ff.

„Häftler" 51, 74
Handwerk 90
Handwerksordnungsbrief 17
Haushabe 17
Heſſen 131
Hochvogeſen 103 f.
Hoffmann, Melchior 19
„Huſarengeld" 83
Huter, Jakob 17
Huterer 16

Ibersheimer Beſchlüſſe 138
Innerweltliche Askeſe 50, 138
Interventionen 68 ff.
Joſeph II. von Oeſterreich 97, 130
ius reformandi 42
ius retractus 91 ff.
ius retractus, Aufhebung 98 ff.
Juden 87
Jung-Stilling 112, 122, 126

Kameral Hohe Schule 112
Käſerei 101
Kapitalbildung 50
Karl Auguſt v. Sachſen-Weimar 130
Karl Ludwig, Kurfürſt 92, 109
Kartoffelbau 120
Kendenheim 127 ff.
Kirchenſteuern 46
Kirchgang 66
Kindertaufe 31 ff.
Klee 114 ff.
Kleinjogg 126
Knipperdolling 19
„Knöpfler" 51
Knörringer Prozeß 96
Kommunismus 16, 43
Kompromiſſe 66

Konfessionssteuer 87
Konzession von 1664 82, 85
Kopfstückstrafe 81
Krappenbau 113 ff.
Krieg 40 f.
Kriegsdienstbefreiung 82 ff.
Kriegsdienstverweigerung 40 f., 80
Kriegsheim 83 ff.
Kultusfreiheit 99
Kunstdünger 119 ff.
Kurhessen 131
Kurköln 92
Kurpfalz 77, 83 ff., 88, 92, 108 ff.
Kurtrier 92

Laienintellektualismus 7
Landes 92 f.
Landis 93 f.
Lautern 113
Lebenshaltung 51
Leibeigenschaft 40, 90
Liebe 36
Liebesgemeinschaft 44 f.
Liebeskommunismus 136
Liebesprediger 37 f.
Liebig 129
Lothringen 107 f.
Luzerne 124 ff.
Luxusverbote 17

Mähren 61 f.
Mannheim 97, 109
Manz 34
Marktproduktion 112
Matthys, Jan 19
Max Joseph IV., Kurfürst 99, 130
Medicus 112, 129
Menno 3 ff.
„Mennoniten" 3, 74
Mennonitenrekognitionsgelder 85
Merck 130
Militärdienstfrage 99
Möllinger, David 122 ff.
Monzernheimer Hall 92 f.
Montgelas 99
Moorkultur 133
v. Moser 131

Münster 12, 19, 20
Musterwirtschaft 100 ff.

Näherrecht 91 ff.
Napoleon I. 100
Nassau 131 f.
Naturrecht 8 ff.
Niederelsaß 76, 107 f.
Niederlande 70 ff.
numerus clausus 87

Obrigkeit 38, 66
Oeffentlich-rechtliche Stellung 88
Oekonomistengesellschaft 112 ff.
Ostindische Kompanie 71

Parteilosigkeit der Täufer 62
Plockhoy 20
„Pfälzischer" Mennonit 108 ff.
Pfirter Jura 101
Pfründen 49
Politik 60 ff.
Prämierungen 113, 115
Prediger 48 f.
Privateigentum 15, 43
Privatrechtliche Stellung 91

Quäker 83 ff.
Quäkerhilfe 84

Radikalismus 10
Rappoltstein 76, 105
Reichsdeputationshauptschluß 79
Rechtsunsicherheit 94 f.
Rechtsverhältnisse 79 ff.
Reichtum 49
Reist 83
religio tolerata 85
Retraktrecht 91 ff.
Rössig 114, 129
Roll 92 f.
Rothmann 19
Rübenbau 120
Rückgang des Täufertums 86 f.

Sachsen-Weimar 130
Sakrament 36 f.
Schlettwein 129
Schlosser 130

Schriftverlesung 48
Schubart 117
Schutzgeld, Aufhebung 99
„Schweizer Brüder" 14
v. Schwerz 104 ff., 121
Schwert 40 f.
Selbstgenügsamkeit 58
Sinsheimer Hall 81
Sittenmandate 56
Sommerstallfütterung 113
Spaltung im Täufertum 73 ff.
Stallmistdüngung 103
Standhaftigkeit der Täufer 64

Tabakbau 113 ff.
Taufe 4
„Täufergut" 59 f., 69
Thaer 127, 129
Todesstrafe 34, 55 f.
Todfall 88, 90
Totenbestattung 91
Tradition 111
Troeltsch 4, 8
Türkenhoffnung 11

Umfrage 52
Unterdrückung der Täufer 54
Urgemeinde 43

„Vereinskirche" 7
Verfolgungen 12, 34 ff.
Verkirchlichung 86
Vermittlungsversuche 57
Vermögenskonfiskation 56
Viehzucht 101 ff.

Weberei 101 ff.
Wehrlosigkeit 61
Welt 35 ff.
Widerlegungsversuche 55 ff.
Wiedertaufe 4, 85
„Wiedertäufer" 3 ff.
Wiedertäufermandate 56, 63
Wiesenkultur 103 ff.
Wirtschaftsgesinnung 49
Wohlstand 50

Zehnten 46 f.
Zensur 56
Zins 28, 46 f.
Zürich 64 ff.
Zwingli 4, 28 ff., 51

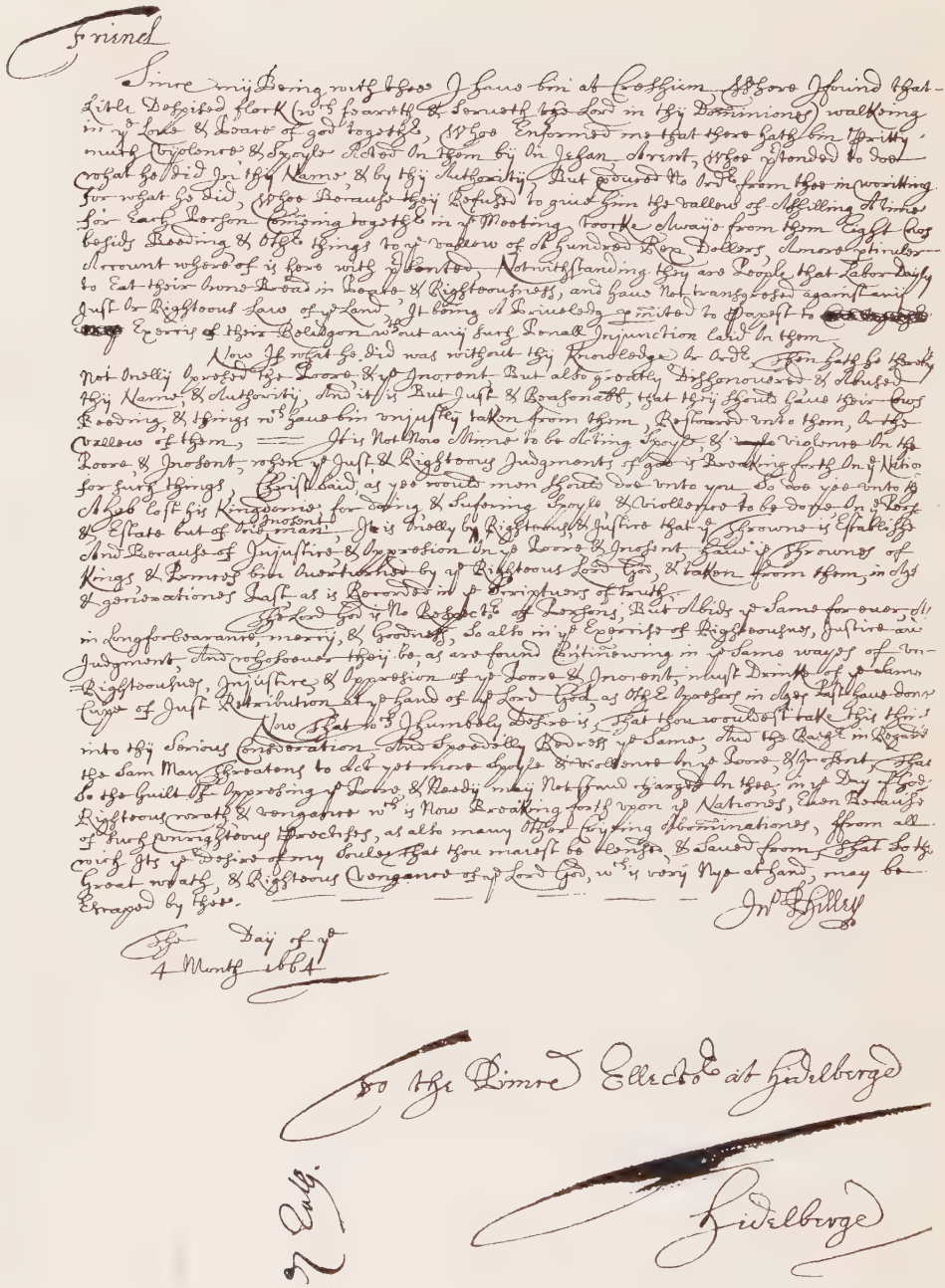
DAVID MÖLLINGER

„der Vater des Pfälzer Ackerbaues."

– Schwenk

Mit gütiger Erlaubnis des Rektorats der landwirtschaftlichen Hochschule Hohenheim

Correll, Täufermennonitentum.



Brief eines englischen Quäkers an den Kurfürsten zu Heidelberg, 1664.

Mit gütiger Erlaubnis der Direktion des Generallandesarchivs Karlsruhe.

Titelbild zu Klopfensteins Almanach „L'Anabaptiste ou le cultivateur par expérience."

Mit gütiger Erlaubnis der Bibliotheek en Archiefkamer der Ver. Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam.

Titelblatt zu Klopfensteins Almanach „L'Anabaptiste ou le cultivateur par expérience."

Mit gütiger Erlaubnis der Bibliotheek en Archiefkamer der Ver. Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam.

XV 241

289.7 S
C 813

C0-AUB-456